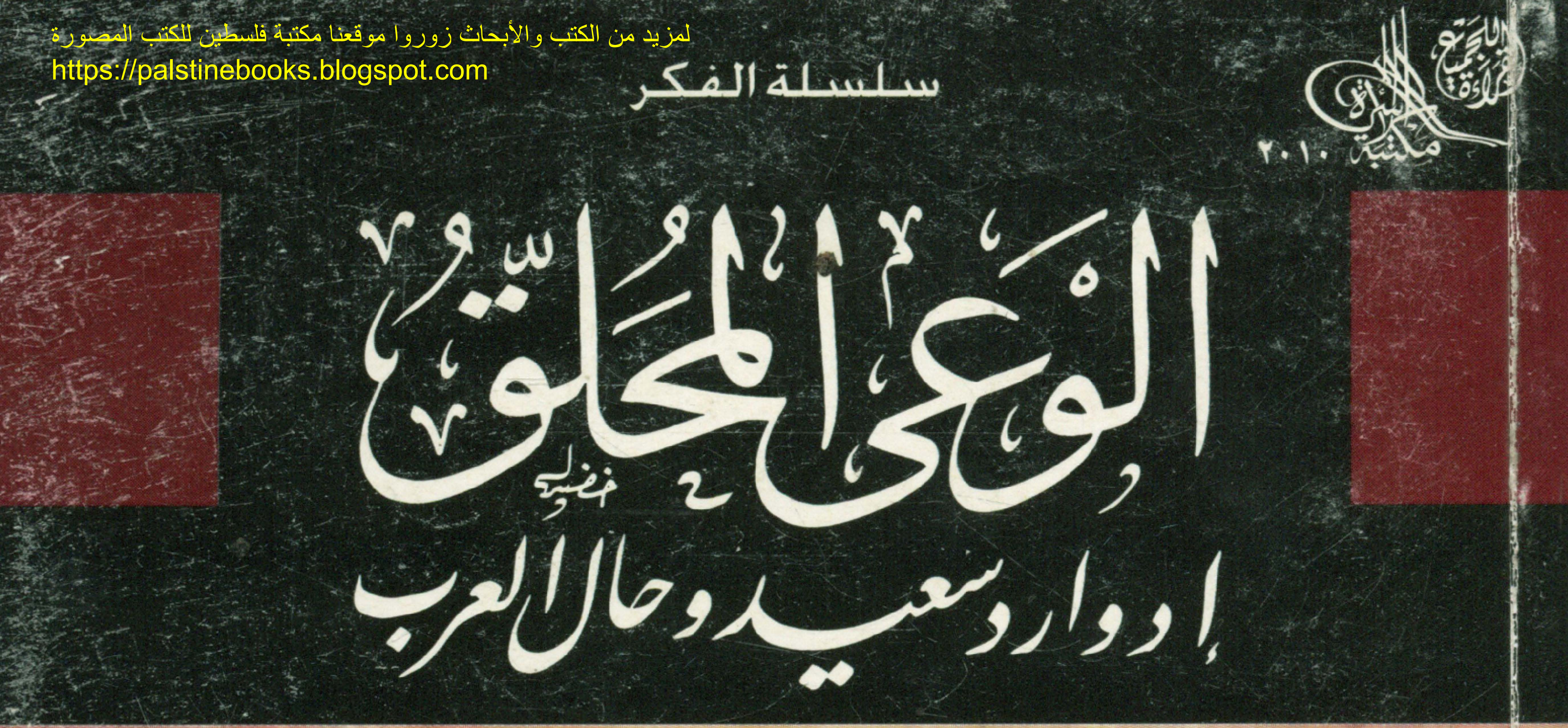
لمزيد من الكتب والأبحاث زوروا موقعنا مكتبة فلسطين للكتب المصورة
https://palstinebooks.blogspot.com



سلسلة الفكر

الوعي المحلق

إدوارد سعيد وحال العرب

يحيى بن الوليد


الوعي المحلق



برعاية السيدة

سوزان مبارك

المشرف العام

د. محمد صابر عرب

تصميم الغلاف

د. مدحت متولى

الإشراف الفنى

ماجدة عبد العليم
على أبو الخير
صبرى عبد الواحد

التنفيذ

الهيئة المصرية العامة للكتاب

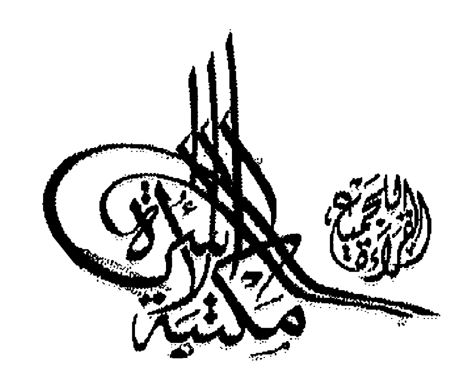
الجهات المشاركة

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التربية والتعليم
وزارة التنمية المحلية
المجلس القومى للشباب
وزارة التنمية الإقتصادية

الوعي المحلق

إدوارد سعيد وحال العرب

يحيى بن الوليد



لوحة الغلاف من أعمال الفنان : شاكر المعداوى

ابن الوليد ، يحيى .
الوعى المحلق : إدوارد سعيد وحال العرب/ يحيى بن الوليد . ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠ .
٤٠٤ ص ؛ ٢٢ سم . (مكتبة الأسرة).
تدمك ٦ - ٦٤٨ - ٤٢١ - ٩٧٧ - ٩٧٨
١ ـ العالم العربى - تاريخ - العصر الحديث
٢ - سعيد، إدوارد، ١٩٣٥ - ٢٠٠٣
أ - العنوان
رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٨٣٥ / ٢٠١٠
I.S.B.N 978-977-421-648 -6
ديوى ٩٥٦

توطئـة

مثل كل الأحلام الكبرى التى بزغت منها مشاريع عملاقة أدت إلى تطور مجتمعاتها، ولهذا أرسى مهرجان القراءة للجميع جذوره الراسخة فى الأرض المصرية منذ عشرين عامًا.. لقد انطلق أهم مشروع ثقافى فى العالم العربى عام ١٩٩٠ تحقيقًا لحلم السيدة الفاضلة سوزان مبارك راعية المهرجان، وصاحبة فكرته والتى دشنته آنذاك بافتتاح عشرات المكتبات فى جميع ربوع الوطن، وأطلقته فى سماء الواقع برؤية واضحة ومحددة تستند على الإيمان بأن الثقافة هى وسيلة الشعوب لتحقيق التقدم والتنمية بما لها من قدرة على تحويل المعارف المختلفة إلى سلوك متحضر، وإعلاء المُثل العليا، وقيم العمل والإنجاز، وإشاعة روح التسامح والحرية والسلام التى دعت إليها جميع الأديان، بهدف أن تُكوِّن ثقافة المجتمع بتأصيل عادة القراءة وحب المعرفة، لذا فإن وسيلة المعرفة الخالدة ستظل هى الكتاب الذى يسهم فى إرساء دعائم التنمية، وتحقيق التقدم العلمى المنشود.

لقد اتسعت روافد الحملة القومية للقراءة للجميع طوال الأعوام العشرين الماضية، وأصبحت تشكل فى مجملها دعوة حضارية للبناء الروحى والفكرى والوجدانى للإنسان المصرى نابعة من الإيمان العميق بأن الثقافة هى بكل المقاييس أفضل استثمار لبناء مجتمع المستقبل، وهى الجسر الرئيسى للشباب للحاق بركب الحضارة المعاصرة، بل تكاد تكون هى الوسيلة الوحيدة لنشر قيم العلم والتسامح والديمقراطية والسلام الاجتماعى والتطور الحضارى، وترسيخ قيم المواطنة وقيمة دور المرأة، وتعزيز قيمة التجدد الثقافى والتفكير النقدى

والحوار ومعرفة الآخر والتبادل والتواصل المجتمعى والدولى، وأيضًا إبراز تواصل الإبداع المصرى من خلال نشر الآثار الأدبية لـ «مختلف أجيال المبدعين».

ومنذ العام الرابع لمهرجان القراءة للجميع؛ أصبحت مكتبة الأسرة من أهم روافده، وقدمت طوال ستة عشر عامًا دون توقف ملايين النسخ بأسعار رمزية لإبداعات عظيمة لشباب المبدعين وكبار الكتاب الذين أثروا المشروع فكريًا وثقافيًا وعلميًا ودينيًا وتراثيًا وأدبيًا، كما قدمت الموسوعات الكبرى التى تُعتبر أعمدة هذه المكتبة، والتى شكلت مسيرة فكر النهضة فبعثت فى نفوس الشباب من جديد الإحساس بالفخر بما قدمته أمتهم من كنوز إبداعية ومعرفية وفكرية للبشرية، وأقامت جسرًا يصل بين ماضيهم وحاضرهم، ويصل بين حاضرهم ومستقبلهم، كما بعثت فيهم روح الانتماء القوى لهويتهم المصرية والعربية، ولما لا وقد أطلت عليهم مكتبة باذخة الثراء تتكئ على مؤلفات حضارة مصرية قديمة ما زالت قادرة على إدهاش العالم حتى هذه اللحظة بما احتوته من تقدم فنى وفكرى وعلمى وفلسفى وأدبى شكّل فجر «ضمير الإنسانية» وحضارة إسلامية أنارت ظلمات أفلاك البشرية لحقب طويلة من الزمان، ووضع أعلامها بعض أعمدة الحضارة المعاصرة فى مجالات الطب والفلك والرياضيات والآداب!.

لهذا كله ستواصل مكتبة الأسرة هذا العام نشر رسالتها بالسعى قدمًا نحو تطوير أدائها، وتحقيق حلمها الأكبر بتكوين ثقافة المجتمع كله بأيسر السبل، والتأكد من اطلاعه على جميع ما أنتجته عبقرية الأمم ممثلة فى تراثها الأدبى والعلمى والفكرى المستنير.

مكتبة الأسرة

٢٠١٠

تمهيـــــــد

"إلى متى سنبقى لعبة كئيبة في كرنفال الآخرين؟"

إيمي سيزير

"ثمة شيء في طبيعتنا يطالبنا بأن نحكي قصتنا الخاصة"

شينوا أتشيبي

".. وقبل أن يعم الخير على الأرض لابد من إراقة الدماء، وتقديم الضحايا، وهدم المدن؛ أي لا بد من اللجوء إلى الشر!"

تزفيتان تودوروف

"أجل إن صوت المثقف وحيد، لكنه يُسمع رنّانًا"

إدوارد سعيد.

لا نتصور أن الاهتمام بنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي كان سيكون، وداخل العالم العربي، وبهذه الحدة المتزايدة، لولا ارتباطها، وفي المقام الأول، باسم الأكاديمي الأمريكي والكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد (2003 ـ 1935) الذي استطاع، وبمفرده، أن يجترح، وبكثير من التفرد، "تيارا" ألقى، ولا يزال، بظلاله وتأثيراته في العالم ككل. ومعنى ذلك أن الرجل "تجاوز"، ومن ناحية الحضور الفطن والإسهام المؤثر، العالم العربي الذي تحدّر منه، بل تدرج فيه (فلسطين، مصر، بيروت) قبل أن تكتمل صورته، هناك، في نيويورك (العاصمة ـ العالم) التي كان مهيّئا، ومعرفيا ابتداءً، لاستيعاب تفجرّها النظري الأكاديمي، ولفهم ومن ثم نقد، "تغولها" الاستشراقي الإمبريالي الإمبراطوري.

وقد ارتقى إدوارد سعيد، وفي سياق "نقد الاستشراق"، بالعالم العربي، المثقل بمظالم الاستعمار وبراثن التخلف، إلى

مصاف "السؤال العالمي"، خصوصا من ناحية فلسطين التي ولد فيها والتي ارتقى بها إلى مدار "الفكرة المقلقة" داخل الغرب الذي لا يزال، ومن وجوه كثيرة، "متصهينا"، وكل ذلك بالاعتماد على منظور ثقافي تحليلي ثاقب برهن فيه على أنه لا مجال للمداورة والمراوغة والمهادنة، منظور لا يخلو في النظر الأخير، من "عنف" هو عنف المثقف النقدي الجدلي الاعتراضي من ناحية وعنف الملتزم الشاهد على قضيته من ناحية موازية.

ولعل أول ما يمكن تأكيده، وليس من شك في أننا لا نقصد هنا إلى ذلك النوع من "التأكيد غير الإيجابي" الذي تحدّث عنه ميشال فوكو، هو "التكوين الأكاديمي الصلب" الذي ضمن لخطاب إدوارد سعيد "بعدا عالميا" وبالقدر نفسه كان في أساس "انتشاره" وفي أساس حضوره العالمي المتزايد والمتناقض في آن واحد. فلقد

استوعب النظريات الأدبية واللغات النقـدية، بل تمكن من استيعاب كل معطى مـتاح، وكل ذلك قبل أن ينقلب على السيـاق الأكاديمي الأمريكي الذي ظل مرتبطًا به ومحـاورًا إياه حتى الرمق الأخير من حياته، وكل ذلك في المدار الذي أفضى به إلى اجتراح نمط قرائي/ تأويلي مـغاير مكنّه، ومنذ أول إسـهام له (1966)، من الاقـتران بصورة "الناقد الأدبي الجذري" التي سيطّل بها على العالم. وعلى هذا المسـتوى فـقد ظل حـريصًا على تصنيف نفـسه، وهو الـعدو الشرس لمبـدأ التصنيـف، باعتـباره "ناقدًا أدبيًا". ثم إن نبـرة الناقد (الأدبي) ظلت متسرِّبة في الجبهات المتنوعة التي خاض فيها.

وإدوارد سعيد كذلك "علامة" لافتة ومثيرة في الثقافة الكونية ككل، وقلمـا يجود الزمن بهـا، خصـوصًا زمننا الثـقافي العـربي المغلوب والشـاحب، وسعيـد يمتد، ومن وجوه عـديدة، إلى زمننا هذا، ويشهد له بهذه المكانة النادرة الكثير من نقاده سواء من مريديه أو من أعدائـه (وما أكثـرهم!). وهذا ما يفـسر الكتـابات المتكاثرة حـوله في سـائر أقطار العـالم، وقـد بـلغت هذه الكتـابات حـد "الطفرة". وكما يحصي البعض فمعدّل الكتب حوله، وعلى مدار العام الواحـد فقط، هو سـتة كـتب. هذا لكي لا نشيـر إلى سيل المقالات المتناثرة والدراسـات المتفرقة التي يصعـب حصرها؛ وعلى هذا المستوى يمكن الحديث عن "أرشـيف ضخم" بخصوص منجز إدوارد سعيد.

وحتى إن كانت نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لا تزال قيد التبلور والتشكل، وحتى إن كانت تستخدم فرعا من مجال أوسع لا يقل عنها غموضا، هو مجال "الدراسات الثقافية" كما يقول أصحاب "الإمبراطورية ترد كتابة" (ص15)، فإن أهم ما يميّزها أنها غير محكومة بما ينعته البعض بـ"التصدير الخطابي" [للمناهج والنظريات وللحداثة وما بعد الحداثة] الذي ظل يطبع علاقة أبناء العالم الثالث بالغرب في إطار بحثهم اللاهث عن "العكازات النظرية والمنهجية" الذي رأى فيها ف. س. نايبول، وساخرًا، ما يشبه "لعب القردة". ففكرة النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية انبثقت من عجز النظرية الأوروبية عن التفاعل بشكل ملائم مع تعقيدات الكتابة ما بعد الكولونيالية، وتنوع ملامحها الثقافية كما يقول صبحي حديدي في مقال "الخطاب ما بعد الكولونيالي ـ في الأدب والنظرية النقدية" ("الكرمل"، ص68). ومن ثم منشأ "الطابع المثير" للنظرية، لا سيما في العالم الثالث الذي ينتسب له، أدبًا وثقافة وتاريخًا، العالم العربي.

وربما توجبت الإشارة، في نص هذا التقديم إلى أن النظرية لا تحاول أن تفسر كل الأشياء في هذه الدنيا... بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهملة، وهي: السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى كما يتصور دوغلاس روبنسون ("نزوى"، ص46).

ويأخذ خطاب ما بعد الاستعمار على عاتقه الاضطلاع بتحليل كيفية استمرارية الحقيقة التاريخية للاستعمار الأوروبي في إطار تشكيلها للعلاقة بين الغرب و"اللاغرب" في أعقاب حصول المستعمرات السابقة على استقلالها ("الدراسات الثقافية"، ص119)، وكل ذلك في المدار الذي لا يفارق ما يسميه سعيد بـ"الخريطة الأيديولوجية" التي ظل الغرب بواسطتها يتحكّم، أخلاقيًا وثقافيًا، في مستعمراته القديمة في آسيا وإفريقيا. وهو ما يندرج ضمن ما ينعته البعض بـ"الظاهرة التاريخية للاستعمار". هذا بالإضافة إلى أنه حتى اليوم لم يحصل ذلك الاعتراف الأوروبي الصريح بـ"خطايا الاستعمار" كما يقول سعيد في كتابه "نهاية عملية السلام" (ص13).

وقد يعترض معترض علينا هنا، بما فعلته إيطاليا ممثلة برئيس الوزراء سيلفيو بيرلسكوني الذي أقدم شخصيًا، وباسم الشعب الإيطالي، العام 2008، على الاعتذار عن الحكم الاستعماري لليبيا على مدار الفترة الممتدة من 1911 إلى 1943... مشدّدا، في الوقت ذاته، على "الأضرار" أو ـ وبلغة "دراسات ما بعد الاستعمار" ـ "الجروح الكولونيالية" التي خلّفها الاستعمار الإيطالي في بلد "عمر المختار". بل وتمّ تعويض الشعب الليبي (ماديًّا) على هذه الجروح، وهذا أقصى ما يمكن أن يتم كسبه في

ظل هذا الظرف الذي لا تزال فيه دول (إمبراطوريات سابقة) مصرةً على عدم "الرد" بخصوص هذا الملف بحجة أنه "ينتمي إلى الماضي". والمؤكد أن "الاعتذار" الإيطالي، للشقيقة ليبيا، قابل لأن يقرأ قراءات أخرى لا تقف عند "مستواه الحرفي". وكم تمنيت، وأنا أتابع الحدث، وككثيرين، لو أن العمر كان قد أمهل البروفيسور إدوارد سعيد حتى يقدّم قراءته التحليلية المقرّبة في "الحدث"، تلك القراءة التي تلتقط أبرز التفاصيل، وبدءًا من دلالة الهندام إلى محتوى الرسالة السياسية، وبما لا يدعو لـ"الثقة العمياء" في "سرديات" الغرب. غير أن ذلك لا يحول دون ربط "الاعتذار" بسياق "الكعكة الليبية" الذي هو سياق أو بالأحرى سباق الغرب على النفط. ومن هذه الناحية، وبسبب من الاعتذار ذاته، سيكون لإيطاليا الأولوية في استثمارات النفط والغاز والاستثمارات الأخرى؛ لأنها "دولة صديقة" بالنسبة لليبيا. ومن ثم فهل هو "اعتذار عن فظاعات سنوات الاستعمار أم نفاق إمبريالي جديد؟" تبعًا لعنوان مقال سعينا فيه، وباستثمار بعض مفاهيم خطاب ما بعد الاستعمار، إلى "التعليق" على الحدث.

وتجدر الملاحظة أن الاستعمار الأوروبي الحديث كان ظاهرة تاريخية وجغرافية دقيقة، ولم يكن ظاهرة تتكشف عن وحدة متراصة وتناغم كلي كما تقول الناقدة الهندية آنيا لومبا. وكما

أن تفكيك "الاستعمار الرسمي" استغرق ثلاثة قرون، كما تضيف الناقدة نفسها في كتابها "في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية" (ص23 ص66). وقد خلّف الاستعمار تركات متنوعة ومتعددة حتى إن كانت تجاربه تشترك في بعض الخصائص. غير أنه، وعلى الرغم من الفوارق بين الممارسات الإمبريالية، وعلى الرغم من أنه لا وجود "لوسيلة واحدة وواضحة لقياس الاستعمار" كما يقول برجيسن وشونبرج ("الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر"، ص201)، "فإن المهم أن نؤكد ما هو مشترك في كل تلك التشكيلات" كما يقول كريسمان.

إجمالاً ليس هناك "جوهر ما بعد كولونيالي" تشترك فيه الأمم التي خضعت للاستعمار، ثم إن هذا الأخير بقدر ما كان منتشرا كان متغايرا. وحتى إن كان العالم العربي لم يتعرض لاستعمار شرس كما حصل في أقطار أخرى، باستثناء ما حصل في الجزائر، فإن "ثقافة" هذا العالم الأخير قابلة لأن تدرس اعتماداً على منظور "المشكلات الناجمة عن التجربة الإمبريالية". وتكمن أهمية النظرية في أنها تحررنا من منظور "سوسيولوجيا التخلف أو نظرية التبعية" التي سادت من قبل في المقاربات التي عنيت بالعالم الثالث تحديدا.

وقد تمت معالجة منجز إدوارد سعيد اعتماداً على مناظير كثيرة سعت إلى مقاربة الجبهات التي خاض فيها اعتماداً على منظور تحليلي قوي، واعتماداً على أسلوب قوامه العبارة المحمَّلة بالفكر النقدي وبالموسيقى الراقية التي أحبّها سعيد بل طالما تعاطى لها عزفًا في حياته اليومية مثلما كتب عنها في أهم المجلات العالمية التي تعنى بالنقد الموسيقي. وقد سعى دارسوه، ومحاوروه، إلى التوقف عند إسهامه في مجال النشاط النقدي الذي هو مجاله الأثير، وفي مجال التنظير الذي لا يقّل فيه تأثيراً، ومجال النقد السياسي الذي كتب فيه بجرأة نادرة، والنقد الموسيقي الذي أبدع فيه... ودون التغافل عن "صور" أو "تمثلات المثقف" (المنفي) التي نظّر لها.

وحتى إن كان سعيد "نتاجًا للغرب"، لكن بكثير من "الجروح الكولونيالية" الغائرة، فقد تبدّى لنا في هذا الكتاب الذي يتقوّم على مقالات متصلة فيما بينها أن نعالج موضوع "الحضور السعيدي" في الفكر العربي المعاصر. ولا نخفي أنه موضوع درسه البعض من قبل (وبتفاوت)؛ لكن بشكل بدا لنا، في الأغلب الأعم، "جزئيًا" أو "بعضيًا". فما نعثر عليه هنا، وفي إطار مما هو متاح في عالم النشر، لا يعدو أن يكون مقالات متباعدة ومعدودة في الوقت ذاته. هذا لكي لا نشير إلى بعض الأطاريح الجامعية التي لا تزال، سواء في مصر أو في المغرب أو في غيرهما

من البلدان العربيــة، تقاوم غبار الخزائات. . . ولـم يكـتب لها بعد أن ترى النور.

وبتأكيـدنا هذا النوع من الحضور، خصوصًـا من ناحية إدوارد سعـيد، نكون قد ابتعـدنا عن دعوى مفـهوم "تجدّد الاستـشراق" (وبمعناه العام كذلك، أي "الاستشراق الكبير") ما دام هذا الصنف من الدعوي يسعي، وعلى مسـتوى التضمن واللزوم، إلى التلويح بعدم نجاعـة "المقاربة السعيـدية" في تدبُّر ملفات حارقة وضِـمنها ملف العرب. وحجـة أصحاب هذه الدعوى، كـما يلخص هشام صفي الدين في دراسته "الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات" (مجلة "الآداب"، العدد 7 ـ 9، 2008)، هي ما شهـده النتاج الفكري الـغربي على مدى الـعقدين المنصـرمين من نظريات جديدة أخذت تلعب دورًا محوريًا في مقاربة القوى الغربية الرئيسـة لقضايا العالم الثـالث، خاصةً إفريقيـا والشرق الأوسط. وهذه النظريات، هي: "نظرية الحروب الجديدة"، و"مبدأ مسؤولية الحمـاية"، و"مفـهوم الدسـتورية الجـديدة". هذا بالإضافـة إلى "أخلاقيات المستعمِر الجديد" الذي يَـجْهد للابتعاد "شخصيًا" عن عمليـة الاستعمـار، ولكن من دون التخلّي عن الهيـمنة والسيطرة الضروريتين لخدمـة مصالحه. والخلاصـة هنا، وعلى لسان صاحب الدراسة، "إن تجدّد الفـكر الاستشراقي لا يجابَه إلا بتـجدّد الفكر

المناهض له والتـفوقِ عليه. لـقد أدرك إدوارد سعـيد ذلك جـيدا، وكان أهلاً للتحدّي في زمنه. فـهل يأتي مَنِ يكمل المهمةَ في زمننا الحاضر؟".

ولا بأس من أن نشـيـر، هنا، إلى دعـاوى مـن نوع آخـر، وتصدر داخل الغرب هذه المرة، كتلك التي تسعى إلى التأكيد، وإن من خلال صيغة التساؤل المراوغ والزئبـقي، أن "معاداة الاستعمار" بدورها "مـسـتعـمَـرة" جنبًا إلى جنب "أصـول" منظري نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي "المَـمْـحُوَّة" بسبب من "تحيُّز" هؤلاء، ومن ناحية النظرية، الكاشف عن "المركزية الغربية"، على نحو ما نقرأ في مقـال صغير، مكثَّف، ومـوقَّع بحرفين P B، بمجلة"Le Magazine Littéraire"العـــدد 485، إبريل 2009. ولعل في ذلك ما يدعـو إلى زرع نوع من "الشك" في النظرية، والتلويح ــ بالتالي ــ بعدم "نجاعتـها"، موازاة مع قطع الطريق على محاولات "تأصيلها" داخل الفضاء المفهومي للفكر العربي المعاصر.

نتصور أن مـوضوع "إدوارد سعيد وحـال العرب" لا يخلو من "راهنيـة" و"جـدّة" في الوقت نفـسـه، إضافـة إلى أنه مـوضـوع "مُركّب". ونتصور أن تأثيره في الفكر العربي المعاصر، ودونما إغفال للنقـد الأدبي في خطابه لا يقل إن لم نقـل يفوق تأثيـر العـديد من المفكرين المتفـرغين، وباللغة العربيـة، وبالكلية، للكتابة عن القـضايا

التي تخص العرب. هذا وأن إدوارد سعيـد يدعونا، وعلاوة على ما سلف، إلى أن نلتفت إلى ما يحدث في العالم الذي من حولنا. غير أنه، ومن هذه الناحيـة بالذات، يظل موضوع "إدوارد سعـيد وحال العرب"، في حاجة إلى "النقد" أيضًا... حتى ننأى به عن أي نوع من المقاربة التي تستند إلى "التشنج القـومي" أو "التصوف القومي" الذي لا يخـدم الموضـوع. فإدوارد سـعيـد لا يمكن "اسـتـعمـاله" بخـصوص مـوضوع العـرب، هذا بالإضـافة إلى أنه بدوره تعـامل بـ"حذر" مع العرب. ولم يغطس في الكتابة عن "الشرق" مخافة، وكما قال، من أن يتحول إلى "مـستشرق إضافي". غير أن ذلك لا يحول دون التـشديد على "تأثيـره" في الفكر العربي، خصـوصًا أن خطابه يمثّل "أفـقًا" قابلاً لـ"الامـتداد" و"الاسـتجابة" للكثـير من مشكلات العرب الجديدة/ القديمة.

وقد بدا لنا أن نمهّـد لموضوع "إدوارد سـعيد وحـال العرب" بدراسـة مطولة "نظريـة الخطاب مـا بعـد الكولونيـالي" سـعت، وبطريقـة رصدية، وبكثيـر من التشـديد على إدوارد سعـيد، إلى تقديم النظريـة في سياقـها الثقـافي والتاريخي الأمريـكي جنبًا إلى جنب البـحث في "الجـذور المعـرفـيـة" أو "السـند النظري" في "خطاب ما بعد الاستعمـار" حتى لا نختزل هذا الأخير في نطاق أيديولوجي مـسطّح يعـيـد، خـصـوصًـا أننا نعـيش في زمن

"الأصوليات المتصادمة"، حكاية "صدام الحضارات" التي انتقدها إدوارد سعيد بلا هوادة.

وبعد ذلك خلصنا إلى ما يمكن عدّه قسمًا ثانيًا، سعينًا فيه إلى دراسة الموضوع الذي هو مدار الكتاب، ونقصد إلى موضوع "إدوارد سعيد وحال العرب". وقد ارتأينا، في الدراسة الأولى "إدوارد سعيد والعرب"، التي تتصدر القسم أن ندرس "تصور" إدوارد سعيد نفسه للعرب، تصوره الذي يشدد على "أسماء" دون أخرى والذي يصل بين ما هو "ثقافي" و"سياسي" في تدبر موضوع حال العرب. فيما ارتأينا في الدراسة الثانية (المعكوسة) "العرب وإدوارد سعيد"، أن ندرس "تلقي" النقاد والمفكرين والكتاب العرب لـ"النص السعيدي". ويتراوح هذا التلقي ما بين المقال والدراسة والشهادة والتحية... بل الإشادة، ويكشف عن مكوني "المعرفة" و"الأيديولوجيا" في انفصالهما تارة وفي تداخلهما تارة أخرى.

أما الدراسة الموالية "درس إدوارد سعيد" فيمكن النظر إليها، وعلى طولها، كخلاصة للدراسات السابقة، وقد سعينا فيها إلى البحث في "الدرس" الذي يمكن "استخلاصه" من "المنجز السعيدي" في سياق البحث عن "الأجوبة" على ما يمكن نعته بـ"الأسئلة اللاهبة" التي تفرض ذاتها، وبإلحاح، داخل الفكر العربي

المعاصر، والظاهر أن الدراسة لا تخلو من صلات مع الدراستين السابقتين، خصوصًا من ناحية "نقد النقد" الذي نتصور أن الكتاب يسعى إلى أن يتأطر داخله. ونقد النقد، هنا، أو بالأحرى كما نحلم به، بمعناه "الجذري" الذي يتجاوز "الوصف الاستيعادي" (لكي لا نشير، وعلى سبيل التمثيل، إلى ما يسميه ميشال فوكو "الوصف النقدي") نحو البحث في المقولات النظرية والمستندات التصورية للخطابات. وخطاب في حجم خطاب إدوارد سعيد جدير بتفعيل نوع من "المراجعة الهيرمينوطيقية" بالنظر إلى حجم ما كُتب حوله حتى إن كان ما كتب عنه في العالم العربي لا يرقى من ناحية "القيمة النقدية"، إلى ما كتب عنه في الهند، تعيينًا.

وكما تجدر الإشارة إلى أننا آثرنا أن نذيل الكتاب بدليل بيبليوغرافي عنوناه بـ"إدوارد سعيد عربيًا: بيبليوغرافيا تقريبية"، وعيًا منا ببعض المشاكل التي لا تزال تصادف الدارس على مستوى تصنيف "أرشيف" إدوارد سعيد. ولا نخفي أن هناك محاولات في هذا المجال لا تخلو من أهمية، وقد اعتمدنا عليها بدورنا في دليلنا. ونقصد، هنا، إلى "دليل بيبليوغرافي لإدوارد سعيد" لياسمين رمضان المنشور ضمن ملف "إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار" (مجلة "ألف"، العدد 25، 2005، ص 240 ـ 242)، و"بيبليوغرافيا إدوارد سعيد" الذي ذيل بها جمال محمد مقابلة مقاله "الناقد الإنسي لدى إدوارد سعيد" المتضمن في كتاب

"تحـولات الخطاب النقـدي العـربي المعـاصـر" (ص 54 ـ 55). والملاحظ، هنا، أن البيبليوغرافيتين لا تشغلان إلا حيزًا صغيرًا جدًّا، إضافة إلى أنهما لا تكترثـان بإدوارد سعيد من خارج دائرة الدراسات المكرسـة والملفـات المبـدئية. وهو عـمل لا يعكس "ثـراء الحضـور السعيدي" في الفكر العربي المعاصر، ولذلك عمدنا إلى توسيع "المتن البيبليوغرافي" في سياق تأكيد هذا النوع من الحضور.

وأما المشكل الأبرز المتعلق بتلقي إدوارد سعيد، في الفكر العربي المعاصر، وفـي سياق فهمـه ومن ثم نقده، الذي لم نشر إليـه، فهو مشكل "الترجمـة". والترجمة، هنا، باعتبـارها "تلقيًا" و"تدخلاً" و"تأويلاً" و"فكرًا"... وباعـتبارهـا "سلطة عصر" كـذلك. ومن هذه الناحية فقد تُرجم أغلب نصـوص إدوارد سعيد إلى العربية، ولم يتبق منهـا إلا نصوص معـدودة جدا. وحتى إن كـانت الترجمـة قد أسهمت، ومن وجـوه عديدة، في "تعقيـده" و"إرباكه"، في الفكر العـربي، ودون أن نتغـافل عن صعـوبة "نهج العبـارة المبطنة" الذي يعتمده سـعيد في الكتابة، فإنها، أي الترجـمة، وفي النظر الأخير، قدّمته، وعلى تفاوتها، بل وتناقـضها في أحيان داخل العالم العربي. ولعل حجم مشـكل الترجمة ما جـعلنا نعالج موضوعـها على مدار الدراسـات الثـلاث، وكل ذلك من خـلال جـملة من الأفكار أو الإشارات المتباعدة في أحيان والمتقاربة في أحيان أخرى.

إجمالا لقد صار الفكر "متوالية قرائية"، خصوصًا أن "القراءة" هنا بمعناها الفلسفي الاصطلاحي المعاصر الذي يصل "الأنماط القرائية المتباينة" بـ"صراع التأويلات" في النسق القرائي ذاته. ومن ثم منشأ ما تنعته الدراسات التأويلية بـ"الفكر القرائي". وتلقي "النص السعيدي"، وعلى مستوى هذا الفكر الأخير، وعلاوة على "الأستاذية" التي يمثلها صاحبه في الفكر الكوني ككل، جدير بالكشف عن "الأفق المفترض" للفكر العربي المعاصر نقدًا وفكرًا وترجمة. وكل ذلك في المنظور الذي لا يفارق تدبر دلالات "الأجوبة المواقفية" على مستوى التفاعل مع القامات الوازنة التي سعت، في الثقافة وبالثقافة وللثقافة، إلى "مخاطبة" العالم ككل، وبدافع من الرغبة في الانخراط في "صياغة معنى" هذا الأخير الإشكالي والإجمالي. و"في الجو الفكري الراهن فإن المرء ليستشعر إحساسًا مفاده أن العالم ليس المجموع الكلي للأشياء بل للمعاني. كل شيء هو معنى، والمعنى هو كل شيء، وعلم التأويل (الهرمينوطيقا) هو نبي عالم المعاني هذا" كما يقول الأنثروبولوجي الأمريكي أرنست غيلنر في كتابه "ما بعد الحداثة والعقل والدين" (ص47).

ولأنني أنجزت هذا الكتاب، بمفردي، ومن خارج دائرة الانتساب لأي وسط جامعة أو جهة أكاديمية بالمغرب، من غير جامعة أو أكاديمية "العزلة المثمرة"، وفي مدينتي الصغيرة الهامشية (أصيلة) في شمال

المغرب، لا يفوتني أن أشكر، جزيل الشكر، زوجتي على صبرها على نفقتي على البحث من راتبي (المتوسط) وعلى سفرياتي إلى الرباط والدار البيضاء بحثا عن الكتب. وكما لا يفوتني أن أشكرها على تفهمها لمعنى الانقطاع لمداومة البحث وغواية الكتابة. ومن ثم كان واجب إهداء هذا الكتاب لها في دلالة على نوع من العرفان أو الإجلال الرمزي. ولا يفوتني أن أشكر الناقد المصري الأبرز صبري حافظ الذي كان قد تفضل بنشر جانب كبير من مقالات هذه الدراسة في مجلة "الكلمة" التي يرأسها باقتدار الناقد والمثقف، وكما أود أن أشكر الباحث المغربي الجاد أحمد فرشوخ الذي شجعني على الاستقرار على عنوان "الوعي المحلِّق" حتى إن كان المفهوم ينتمي لجان بول سارتر، وكما أود أن أشكر الشاعر والباحث حسن نجمي الذي كان من حين لآخر يسأل حول مصير الكتاب لمعرفته بتشعب اهتمامي وتوزعه على أكثر من مجال.

ونأمل أن نكون قد ألقينا بعض الضوء على موضوع "إدوارد سعيد وحال العرب".

يحيى بن الوليد

أبريل 2009

أصيلة/ المغرب

الفصل

الأول

1

نظرية الخطاب

ما بعد الكولونيالي

".. وإذا كانت كل من بريطانيا العظمى وفرنسا، الدولتين المعروفتين على مر التاريخ بتدخلهما بشئون الدول الأخرى، قد تراجعتا عن هذه السياسة اليوم، وبالتالي انخفض خرقهما للقواعد، فالسبب لا يعود لتحسن في أخلاقهما السياسية، أبداً، إنما يأتي نتيجة تدهور في وضعهما المالي"

تزفيتان تودوروف

"كتابه الاستشراق يشرفه على الأقل أنه جنّد نفسه صراحة في النضال، وهو الذي لا يزال مستمراً بطبيعة الحال في "الغرب" و"الشرق" معاً"

إدوارد سعيد

مقاومة، أو فك، أو تصفية، أو نقض، أو إزالة، أو ذوبان، الاستعمار (Décolonisation) قديمة، قدم الاستعمار ذاته، كما أجمعت على ذلك دراسات نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، إضافة إلى أن الاستعمار يتواصل اليوم بأشكال مغايرة، ومعاصرة، لاسيما في البلدان المستعمَرة من قبل. بل يمكن أن نضيف مع إدوارد سعيد في "تأملات حول المنفى"، أن "عصر الإمبراطورية [1830 ـ1939] يتواصل اليوم بأشكال عصرية لكنها كلاسيكية في جوهرها" (ص176). ولا بأس من أن نستعيد، هنا، المثل القديم/ الجديد: "مات الاستعمار يحيا الاستعمار". وكما تجدر الإشارة إلى أن أكثر من ثلثي الشعوب التي تعيش في عالم اليوم [70%]، كانت لهم حياتهم التي شكلّتها تجربة الاستعمار كما يقول أصحاب كتاب "الإمبراطورية ترد كتابة" وإما كـ"مستعمَرين" أو كـ"مستعمِرين" من قبل (ص25).

وتشير صفة "ما بعد الكولونيالية" إلى نظرتنا في أواخر القرن العشرين إلى القوة السياسية والثقافية التي كانت تطبع العلاقات، أما الفترة التاريخية التي تغطيها فهي التاريخ كله كما يقول دوغلاس روبنسون في دراسته "الترجمة والإمبراطورية ـ الدراسات ما بعد الكولونيالية" (نزوى، ص٤٦). غير أن الممارسات الاستعمارية الأوروبية غيَّرت الكرة الأرضية بأكملها بطريقة لم تفعلها تلك الأنواع الأخرى من الاستعمار كما تقول آنيا لومبا في "في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية" (ص19). بكلام آخر: كان الاستعمار الأوروبي هو الأقوى والأبلغ تأثيرا على مستوى تشكيل "الغرب" في مقابل ما سيسمى بـ"بقية العالم" . وحتى نحيل على آنيا لومبا مرة أخرى فـ"ملايين الهنود لم يروا بريطانيا قط طيلة فترة الحكم مع أن هذا لا يعني أن حياتهم لم تحبك في نسيج

الإمبراطورية البريطانية" (ص119). ومن ثم صارت الهند تفسيراً لانجلترا على غرار الجزائر بالنسبة لفرنسا. ويذكرنا فرناند بروديل في مقاله "تكويني كمؤرخ": "فعندما قدم بانجمان كريميو (B. Crémieux) إلى الجزائر ليلقي بها محاضرة أبرق إلى كيبلينغ (Kipling) جئت إلى الجزائر لأفهم فرنسا". أما كيبلينغ وانجلترا فكان لديهما الهند، والهند كانت تفسيرا لانجلترا (مجلة "أمل"، ص111). وقد استعمرت انجلترا الهند وبمائة ألف جندي فقط، ودون تداخل الطرفين، وطيلة ثلاثمائة سنة، رغم أنها كانت تبعد عن سواحلها مسافة ثمانية أو تسعة آلاف ميل؛ وهو ما عرف بـ"سياسة الهيمنة وراء البحار" التي استثمرت التقدم الصناعي والتقني منذ العام 1870. هذا وإن كان لا ينبغي التغافل عن دور النخبة في الهند على هذا المستوى، فـ"لم يكن من السهل على بريطانيا أن تسيطر على بلد ضخم مثل الهند دون تعاون ومؤازرة من جانب النخبة الهندية مع بريطانيا" ("الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر"، الجزء الأول، ص195). وتجدر ملاحظة أن الإمبراطورية البريطانية كانت أقوى الإمبراطوريات على مر العصور ذلك أن ربع مساحة الأرض ومن عليها من بشر كانوا جميعا تحت إمرة لندن، مما حدا بالناس، وتبعًا لمورس، إلى التندر بأن هذه الإمبراطورية أحرزت "في نوبة من نوبات غياب العقل" (المرجع نفسه، ص219).

غير أن المؤرخ المغربي الأبرز، عبد الله العروي له تصور آخر للاستعمار ("الاستعمار العصري" كما ينعته)، ويشرحه في مقاله "مؤرخو المغرب في القرن 19" قائلا: "تمثل سنة 1830م بداية عهد جديد في التاريخ العالمي: بداية استعمار من نوع جديد لا علاقة له بالاستعمار القديم، ولا علاقة له بالحروب الصليبية، ولا علاقة له باستيلاء الإنجليز على الهند. هذا نوع [عتيق من الاستعمار] . أما النوع الجديد المبني على اقتصاد عصري وعلى سياسة جديدة، فيبتدئ سنة 1830م في الجزائر" (مجلة "سيميائيات"، ص29).

والكلمة التي تفرض ذاتها، وتبعا لجاكلين باردوف، في كتابها حول "الدراسات ما بعد الكولونيالية والأدب"، وضمن إشكالية الدراسات ما بعد الكولونيالية، هي "ما بعد كولونيالي" التي تشير، وحسب الباحثة نفسها، إلى ثلاثة معان: معنى أول: وهو معنى تاريخي، ويحيل على السنوات التي أعقبت استقلال الهند العام 1947 [وأغلبية البلدان الإفريقية حازت استقلالها في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات]، مما أفضى إلى نوع من القطيعة مع الحكومات الاستعمارية التي كانت قد تحكمت في 84.6% من سطح الكرة الأرضية كمستعمرات ومحميات وتابعيات... في مفتتح الثلاثينيات من القرن المنصرم. ومعنى ثان: يفيد مجموع

الإنتاج الأدبي أو الثقافي الذي تحقق عن طريق اللغة الموروثة من المستعمِر، وفي هذا الإطار يتم الحديث عن "الأدب ما بعد الكولونيالي الأنجلوفوني". ومعنى ثالث: ينصرف إلى اختبار جميع الافتراضات المتعلقة بالحقبة الكولونيالية، ودراسة أشكال المقاومة والرفض والخطاب النقيض في الأعمال التي تستوعب هذه الافتراضات (ص10). ولا بأس من أن نشير، هنا، إلى الفرق الذي يقيمه الكثيرون بين "الكولونيالية" و"الاستعمار".

غير أن ما تجدر ملاحظته هنا، وعلاوة على التمييز الذي عادة ما يقيمه البعض بين "الكولونيالية" و"الاستعمار"، اندراج نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، ومن ناحية صلتها بالنقد الأدبي والثقافي ضمن سياق أوسع هو سياق "ما بعد الكولونيالية"، وبكل ما تنطوي عليه الصفة الأخيرة من دلالات تُدْرِج، وفي إطار من "العالم ما بعد الاستعماري" ذاته، السياقات الثقافية والفكرية المترتبة عن الاستعمار وحركات الاستقلال التي أعقبته... في مقابل "الاستعمار" الذي لا يحيد عن سياقات الاحتلال العسكري والسياسي المباشر. على أن التمييز بين هذين الطرفين لا يحول دون التداخل بينهما نتيجة تواصل الاستعمار الذي هو ليس مجرد نسق للسيطرة العسكرية والاقتصادية فقط، وإنما هو شكل من أشكال العنف النفسي والروحي أيضا. ونظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي

تشـدّد على "الثقـافـة" مادامت هذه الأخـيـرة كانت في أسـاس "الانتـشار الإمـبـريالي العاري" ودون أن نـتغـافل عن أن "الأثر الثقافي" سيكون له لاحقًا وفي سيـاق "تشكل المجتمعـات ما بعد الكولونيالية"، تأثير يفـوق تأثير العوامـل الأخــرى، بل إن تأثير هذا الأثر كان قد امتدّ إلى ثقافة "الإمبراطوريات الكولونيالية" التي سادت من قبل فالاستـعمار كان له تأثيره على المستعمِـر والمستعمَر في الآن ذاته. وليـس من شك في أن الثـقـافـة، هنا، مـجـال لتمفصلات الثقافة (ذاتها) والتاريخ والسياسة.

ولا تفـيد صيـغة "الما بعـد"، و"معظـم حركات "الما بـعد" مشوش" كما يقول إدوارد سعيد في "القلم والسيف" (ص173)، أي نوع من "الفصل" بين مرحلـتين أو عالمين. ومعنى ذلك أنه لا ينبغي أخذ تـسمية "ما بعـد الاستعمار" بـ"مـعناها الحرفي" الذي بموجبه لن يشير المصطلح إلى ما هو أكثر من "انتقال تقني للحكم" كما تشـرح آنيا لومبا "فـي نظرية الاستعمـار وما بعد الاستـعمار الأدبية" (ص25: ص27). بل إن الكلمة تفيد استـمرار الاستعمار بأشكال أخـرى، ويشـرح الفكرة نفـسـهـا إدوارد سعـيـد قـائلا: "واستخدام لفظة "بعد" قبل الكلمة لا يعني التجاوز بقدر ما يعني على نحو ما بيّنت الباحثة "إيلا شوهات" في مقال أساسي لها عن "ما بعد الاستعمـار"، مظاهر الاستمرار ومظاهر الانقطاع، ولكن

التأكيد ينصبُّ على الطرائق والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، لا على ما يتجاوزها" ("الاستشراق"، ص 528). فالكلمة مفيدة، لكن إذا استعملت بحذر وشروط (ص32).

وحتى إن كنا سنوضح فيما بعد هذه الفكرة فإنه يمكننا الإشارة إلى أن مقولة "ما بعد الكولونيالية" (Postcolonialism) ليست من صميم الخطاب النقدي، وإنما تم "جلبها" إلى مجال الخطاب النقدي. وهي، في أساسها، "مقولة سياسية" استخدمت أول مرة في مجال النظرية السياسية في السنوات الأولى من عقد السبعينيات، وذلك لوصف المأزق الجديد الذي أخذت تتخبط فيه البلدان التي خرجت من تجارب الاستعمار الذي تعرضت له من قبل الإمبراطوريات الأوروبية إلى حدود مفتتح الستينيات. ويرجع استخدام مفهوم "تصفية الاستعمار" إلى الأمم المتحدة (المنظمة العالمية التي تأسست العام 1945)، وكل ذلك في إطار ما عرف بـ"الإعلان الخاص بتصفية الاستعمار في الرابع عشر من ديسمبر (قرار رقم 1514، الدورة 15)" أو "عمل لجنة الأربعة والعشرين" الخاصة بتصفية الاستعمار التي أنشأتها الجمعية في عام 1961 لدراسة مدى التقدم الذي تم إنجازه في تنفيذ بنود الإعلان الخاص بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة. وهو ما يمكن الاطلاع

عليه، أكثر، في كتاب "الأمم المتحدة وتصفية الاستعمار..." (1981).

ويذكّر إعجاز أحمد أن أول نقاش مهم حول فكرة ما بعد الكولونيالية تطور ليس في الدراسات الثقافية ولكن في العلوم السياسية، إذ كان موضوع بحث وتقصي "الدراسات ما بعد الكولونيالية". وكما أن هذه النقاشات تشكّلت أو صيغت بمصطلحات ماركسية (بنيتا باري/ التفكير في ما بعد الكولونيالية"، جماعي، ص140). وواضح أنه قبل سنوات السبعين، التي شهدت ظهور حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، كانت هناك دراسات ذات صلة بالموضوع، بل إن بعضها وظّف تسمية "ما بعد الكولونيالية" كما في حال دراسة حمزة علوي وجون سول حول المجتمعات ما بعد الكولونيالية التي يذكرنا بها نيل لازاروس في الكتاب الجماعي الأخير (ص64). غير أن "ما بعد الكولونيالية" هنا كانت "مقولة سياسية تاريخية"، هذا بالإضافة إلى الموقف المغاير والملازم للمقولة. فموقف أغلب رواد الدراسات "مناهض للقوميات" و"ضد ـ ماركسي"، ثم إن مقولة "ما بعد الكولونيالية" عندهم محكومة بإطار نظري وتصوري مغاير. فالتيارات المهيمنة داخل النظرية ما بعد الكولونيالية - كما تلخص بنيتا باري - غير متحدّرة من الفكر المضاد للإمبريالية المستلهم من

الماركسية، وفي الوقت نفسه فالنقد المضاد للكولونيالية لافت من ناحية ما يظهر من عداء للماركسية وحركات التحرر الوطنية (ص153). وكما يلخص سيمون جيكاني: يمكن النظر إلى الخطاب ما بعد الكولونيالي في المدار الذي يصل ما بين هويته كامتداد للنظرية ما بعد البنيوية وإرادته المتمثلة بجعل الفضاء الاستعماري في قلب اهتماماته وأفكاره (المرجع السابق، ص202). فمع نصوص إدوارد سعيد وهومي بهابها وغياتري جاكرافورتي سبيفاك، وسنتحدث عنها، حصل تحوّل عميق. وإحلال مناورات ما بعد البنيوية اللغوية محل التفسيرات التاريخية والاجتماعية هو ما يؤخذ على الكتابات ما بعد الكولونيالية بصفة عامة كما يشير إلى ذلك مصطفى ماروتش في مقاله "السرد المضاد، الاسترداد، والرفض" المتضمن في "الحق يخاطب القوة" (ص 264).

وعلى مستوى آخر عادة ما يتم التمييز بين "دراسات ما بعد الاستعمار" (Postcolonial Studies) و"نظرية ما بعد الاستعمار" أو "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي". وللمناسبة فإنه حتى الدراسات التقليدية للاستعمار هي أيضا "نظرية" [أو بالأحرى لا تخلو من "نظرية"] كما تذهب إلى ذلك آنيا لومبا في كتابها السابق (ص10). والغاية من هذا التمييز هي التأكيد أن دراسات ما بعد

الاستعمار، وإن كانت لا تزال متواصلة حتى اليوم، تعود إلى فترة قديمة. وفي هذا الصدد عادة ما يتم الاستشهاد بأعمال المناضل والطبيب النفساني الأنتيلي فرانز فانون (1962 ـ 1925) الذي كان يجيد الحديث (النظري) عن الاستعمار والذي تم الارتقاء به إلى مصاف "نبي العالم الثالث" ومصاف "المبشر الأول" بنظرية ما بعد الاستعمار... كما "أجمعت" على ذلك قراءات مؤسسي نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، خصوصا من ناحية كتابه المؤثر والصادم "معذبو الأرض" (1961) الذي قدم له الفيلسوف الفرنسي الأشهر جان بول سارتر، مما ضمن له "تداولا" واسعا في تلك الفترة اللاهبة التي طبعت العالم ككل. وكما يقول جان مارك مورا (أحد أهم المهتمين القلائل بنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في فرنسا)، في كتابه "الآداب الفرانكفونية ونظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي"، فقد بدأ عهد جديد بعد أن دخل فانون على خط الكتابة كاشفا عن "الاضطرابات" [العقلية والنفسية] التي تسبب فيها النسق الكولونيالي (ص57). فـ"ذبذبة الحالة الروحية التي فرضها المركز على الهامش" هي "السمة الأساسية للتغريب الاستعماري" ("الإمبراطورية ترد كتابة"، ص140). ودون التغافل، وعلى ذكر فانون، عن أن إدوارد سعيد كان لامعا على مستوى "استرجاع فانون"، وعلى مستوى "التصدي" لـ"خيانة فانون".

وفي الحق فقد شدّد جميع أقطاب النظرية على فرانز فانون وفي مقدمهم إدوارد سعيد الذي ركز، في قراءته لفانون، في "تأملات حول المنفى"، على "العنف الفانوني" (ص296) و"جذرية فانون" (ص300) و"تجذره في ديالكتيك النضال" (ص64). . . مثلما بحث في مصادر تأثره المتمثلة بالتراث الماركسي والتحليل النفسي. . . بل وعدّ "سوء قراءته" "خيانة" (ص216). وقبل أن نفرغ من صلة إدوارد سعيد بفرانز فانون لا بأس من أن نشير مع الكاتبة المصرية رضوى عاشور، في مقالها "الصوت: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد"، إلى أن كتابات سعيد المبكرة تخلو من فانون ورغم إشارة عابرة له في كتاب بدايات (1975) وأخرى في مقابلة أجريت معه عام 1976، غير أنه بدءا من الثمانينيات تتعدد الإشارات إلى فانون في كتابات سعيد ("ألف"، ص84). وظلت هذه الإشارات متواصلة كما يمكن أن نطلع على ذلك في كتابه الذي صدر في العام نفسه الذي فارق فيه سعيد الحياة (2003)، ونقصد إلى كتاب "فرويد وغير الأوروبيين" الذي يعترض فيه سعيد وفي مواضع عديدة على فرويد بفانون. فرويد بنظرته الثقافية التي كانت مطبوعة بالمركزية الأوروبية (ص71، 30، 25)، وبخلفيته الصهيونية كذلك (ص53).

والشيء ذاته يقال عن هومي بهابها الذي خصّ فرانز فانون،

في كتابه "موقع الثقافة"، بإشارات كثيرة، وكل ذلك في المنظور الذي يشدّد على أن "قوة" فانون، أو "وكيل الحقيقة المنتهكة والمتحولة" (ص103)، نابعة من "تراث المضطهدين" (ص105)؛ وهو ما يحتم المزيد من "تذكر فانون" (ص136). ويلخص الناقد العربي صبحي حديدي، في دراسة مركزة ومبكِّرة "الخطاب ما بعد الكولونيالي" في الأدب والنظرية النقدية"، "ثقل فانون" في "القراءات ما بعد الكولونيالية" قائلا: "إدوارد سعيد جعل من فانون المدافع عن سرد التحرير المضاد الذي ينتمي إلى حقبة ما بعد الحداثة؛ وهومي بابا نحت من أفكار فانون معمارا نظريا لعالم ثالث ما بعد بنيوي؛ وعبد الرحمن جان محمد اكتشف فيه منظرا مانويا للاستعمار والنفي المطلق؛ وبينيتا باري وجدت فيه برهانا ساطعا على النظرة التفاؤلية للأدب والعمل الاجتماعي؛ أما عند سبيفاك فقد ظهر فرانتز فانون في أصدق صوره وأكثرها بساطة وإقناعا: الطبيب النفسي الذي خرج من بين أبناء البلد لكي يحلل بعمق ونفاذ ما تعكسه تلك المرآة الرهيبة المعقدة: الإمبريالية الثقافية" (الكرمل، ص79 ـ 80).

وتلخص آنيا لومبا عمل فرانز فانون، والإشكال الذي يطرحه على صعيد القراءة، قائلة: "لم يكن فانون محللا نفسيا راديكاليا وحسب، بل نشطا معارضا للاستعمار أيضا. يقترح بعض النقاد أن

هناك توترا بين هذين الوجهين لدى فـانون: فانون الأول هو فانون بشرة سـوداء وأقنعة بيضـاء الذي يهتم بعلم نفس المسحـوقين. أما فانون الثـاني فهـو فانون المعذبون في الأرض الذي يـركز اهتمـامه على ثورة المسحوقين، ويدعم قضيـة المقاومة الجزائرية، ويصور في كتاباته شعبا موحدا قد تغلب على الآثار النفسية السلبية للاستعمار والتحرر من الاسـتعمار، همـا متداخلان في كـتابة فانون، إلا أن النقاد منقسمون بحدة حول كيفية عمل هذا التداخل" (ص152).

ومع أن "القراءة الكبرى لعمل فانون ["فانون المفكر"، تعيينا] لم تتم بعـد"، كمـا يقول إدوارد سـعـيد في حـواره مع صبـحي حديدي (الكرمل، ص118)، فإن صاحب "معذبو الأرض" طرح قضايا تقع في صـميم نظرية الخطاب ما بعد الكولـونيالي من مثل "عقدة القابليـة للاستعمار" (Colonisabilité)، و"عبيد الأزمنة الحديثـة" (أي المستعمَـرين) "، و"فك الاستعمـار" من حيث هو "صيرورة تاريخية" و"ظاهرة عنيفة" تستلزم "العنف المطلق"... إلخ ("مـعـــذبو الأرض"، ص178، 105، 68، 66، 65). إنه "العنف الفانـوني" (سالف الذكر)، العنف ذاته الـذي اتهم سارتر بتأييده حين وصفت مقدمتـه لـ"معذبو الأرض" بأنها "أكثر تعطشا للدماء من الكتاب نفـسه" كما يقول بول جونسـون في "المثقفون" (ص256).

ولا ينافس فـرانز فانون، في نصـه، وعلى مسـتوى التـبشـير بنظرية الخطاب ما بـعد الكولونيالي، إلا الشـاعر الماريتينيكي إمـيه سيزير (2008 ـ 1913) في "مقالة" أو "خطاب في الكولونيالية" (1955)، وصديقه اليـهودي التونسي ألبير ميـمي في نصه "صورة المستعمِر" (1957) الذي قدم له سارتر أيضا، ودون أن نتغافل عن "شاعر إفريقيا" (والرئيس السنغالي الأسبق) ليوبورد سيدار سنغور (2001 ـ 1906)... وغـير هـؤلاء، وهم كثـر، ممن يندرجـون ضـمن "معـارضي الاسـتـعمـار" من "الثـوريين العـالميين" ومن المُمهِّدين والمنخرطين في "النضال الـعالمي ضد الكولونيالية". وهذا لكي لا نشـيـر إلى "ثوريين" من صنف آخـر كغـاندي ونيكرومـا وأوكتاف مانوني والمهـدي بن بركة... إلخ. وفي الحق ثمة كاتب آخر بالغ الأهمية وهو الآخر من منطـقة الكاريبي، غير أنه نادرا ما يتم استحضاره. ونقصد، هنا، إلى الغياني والتر رودني الذي صاغ طرحَـه الاقتـصادي، في كـتابه "كـيف أفـقرت أوروبا إفـريقيـا" (1972)، حسب إدوارد سعـيد، اعتمادا على آراء سـيزير وفانون. وفكرة الكتاب، كما يلخص سعيد، أن فـقر إفريقيا وتأخرها حاليا مردّهما مباشرة إلى ممارسات الغرب عـندما كانت قواه الاستعمارية تدخل الأقاليم الـغنية لتسـتعبـد السكان وتنهب مصـادر الثروة ثم تتـخلى عن المنطقة وتسـتعـمرهـا بشكل مبـاشر ("نهـاية عمليـة

السلام" ، ص13). وكما أن هناك المناضل المهندس أميلكار كابرال (1973 ـ 1924) الذي نظّر بدوره للثورة الإفريقية من خلال مقالات وخطب تمحورت حول دور الثقافة في تشكيل الوعي الوطني وتوجيه النضال ضد الاستعمار الأوروبي، وكان قد اغتيل قبل أن تحرز غينيا بيساو استقلالها الذي ناهض من أجله.

وفي الحق لا ينبغي حصر "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" في الأسماء سالفة الذكر فقط، فثمة كتاب أفارقة آخرون أسهموا بدورهم في النظرية من خلال حواراتهم ومواقفهم وكتاباتهم من خارج دائرتي الرواية والمسرح اللتين برزا فيها أكثر، ثم إن اعتمادهم اللغة الإنجليزية أسهم في انتشار كتاباتهم داخل الغرب ذاته. ويتقدم هؤلاء الروائي والمسرحي الكيني نغوجي واثينغو صاحب كتاب "تصفية استعمار العقل" الذي نقله إلى العربية الشاعر سعدي يوسف، وظهرت الترجمة بعد عام واحد من ظهور الكتاب في نسخته الإنجليزية الأصلية (1986). والمسرحي والروائي النيجيري وول سوينكا الذي يبدو أكثر انتشارا في العالم العربي بسبب حصوله على جائزة "نوبل" العالمية (1986). وهناك أيضًا مواطن سوينكا وصاحب الرواية الشهيرة "الأشياء تتداعى" (1958) الروائي والكاتب شينوا أتشيبي الذي أرغمته الحرب الأهلية في نيجيريا على السفر إلى الولايات المتحدة

الأمريكية وتدريس مادة "الأدب الإفريقي" في إحدى جامعاتها، لكن في إطار من "الجروح الكولونيالية". ويقول في واحدة من الذكريات الدالة على هذه الجروح: "بعد أن ألقيت محاضرتي في هارفارد، تقدّم مني أستاذ من جامعة ماساتسوستس، قائلا "كيف تجرؤ على أن تفسد علينا كل ما تعلمناه، كل ما ندرّسه؟ إن رواية "قلب الظلام" هي النص الأكثر انتشارا في التدريس بالجامعة الأمريكية في هذا البلد. فكيف تجرؤ على أن تقول إنها مختلفة؟" (مجلة "عمان"، ص77).

وقد ترعرعت الدراسات ما بعد الكولونيالية على أساس من انهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته وستينياته جنبا إلى جنب تداعيات "الحرب الباردة" وبزوغ "العالم الثالث": العبارة التي أطلقها عالم الديمغرافيا الفرنسي ألفريد سوفي العام 1950 والتي أشاعها جان بول سارتر الذي قضى معظم وقته في الستينيات في الأسفار إلى الصين والعالم الثالث ("المثقفون"، ص255). ولا يعرف "العالم الثالث"، وبـ"القهر القومي" الذي لازمه، وبصورة تامة، إلا من خلال علاقته بالاستعمار. فهذا الأخير لم يكن مجرد "انقطاع" في تاريخ العالم الثالث، بل إنه كان وراء تشكيل هذا العالم الأخير. وسؤال من مثل ما الذي كان يحدث قبل الحكم الاستعماري بالعالم

الثالث لم يكن واردا، فالاستعمار هو التاريخ الوحيد لتلك المجتمعات كما تقول آنيا لومبا (ص32). ومصطلح "العالم الثالث"، ومن حيث هو "تعبير رومانسي بل وعاطفي" كما يتصور سعيد ("الاستشراق"، ص525)، بمثابة شيء من صنع الغرب يهدف إلى تحجيم الثقافات غير الغربية ويعبر عن الكيفية التي يراهم الغرب بها ويتعامل معهم من منطلقها في قالب تمثيلي إمبريالي ("الدراسات الثقافية"، ص120).

وحتى إن كانت نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي قد عرفت طريقها إلى الوجود في أواخر السبعينيات فإنها لا تفهم من خارج مفهوم "العالم الثالث" الذي راح يتجسد حتى داخل عواصم الغرب. ومن هذه الناحية ستكشف النظرية عن "خطاب عالمثالثي" بدا أنه تراجع بعد أن ساد في الخمسينيات والستينيات، من القرن الماضي، نتيجة تراجع "التقاطب" بين المعسكرين الشرقي والغربي وتراجع "الحرب الباردة"؛ وهما عاملان كانا وراء تشكيل المفهوم الجيوسياسي والأيديولوجي لـ"العالم الثالث". والظاهر أن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي أعادت النظر في المفهوم الذي ساد حول "العالم الثالث"، بل وأحيته من جديد. ومن ثم عمّقت الإحالة عليه؛ وصارت هذه الإحالة مرتبطة، وتاريخيا، بـ"فك الاستعمار" الذي سيكون مقرونا بإظهار أو بروز العالم الثالث كما

يشرح مارك ميشال في كتابه "فك الاستعمار وإظهار العالم الثالث" (1993) الذي يعرض فيه لبروز هذا "العامل" أو "اللاعب جديد"، على المشهد الدولي، المتمثل بـ"العالم الثالث"، وكيف أن سنة 1960 ستعد "سنة إفريقيا" بأكملها وليس "إفريقيا الفرانكفونية" فقط، مما سيطبع العالم بسياق أو مناخ آخر. غير أن فك الاستعمار سيرافقه، وعلى صعيد إفريقيا، فشل اقتصادي ذريع ونزاعات إقليمية متزايدة وتسارع محموم نحو التسليح... إلخ. إجمالا لقد غيّرت نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي من دلالة ذلك الموقف المعارض والطويل لما يسمى بـ"العالم الثالث" كما يمكن أن نلخص مع إحدى المساهمات في النظرية الباحثة الهندية ليلى غاندي في كتابها "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" (ص167)، خصوصا من ناحية الانكباب على دراسة كتابات "العالم الثالث" من خلال إنتاج براديكمات قرائية جديدة تكشّفت عن "فطنة نقدية" وسّعت من مجال الأدب المقارن كما تشرح بينيتا باري ("التفكير في ما بعد الكولونيالية"، ص146). ودون التغافل، هنا، عن أهمية الامتياز المرتبط بالأساليب الروائية التي كانت الأوضح على مستوى تمثل الهوية ما بعد الكولونيالية كهوية متصدّعة. (Fissurée ص147).

ويعد كتاب الأكاديمي الأمريكي والمفكر الحداثي ما بعد

الكولـونيـالي الفلسـطيني إدوارد سـعـيـد (2003 ـ 1935) "الاسـتـشـراق" ((1978) (Orientalism) أحـد الأعـمـال "التـأسيـسيـة" الأولى إن لم نقل "الحـاسمـة" في مجـال نظرية الخطاب ما بعد الكولونيـالي التي ستجترح لنفسهـا لغة اصطلاحية ستنأى عن "الجدل الكلاسيكي" حول الإمـبريالية الذي انحصر في إطار المركـزية الأوروبيـة. وسـيكون الـكتـاب بمثـابة "ثورة دكّت الأسس التي قـامت عليـهـا الـدراسـات الغـربيـة وأطروحـات المستشرقين" كما يقول خوان غويتيسولو في مقال "إدوارد سعيد.. مـثقف حـرّ" (مجـلة الدراسات الفلسـطينية، العـدد 57، شتـاء 2004). ومثّـل الكتاب "منعطفـا" في العالم الأنكلوفـوني الذي كتب في سياقه. وقد كان حـقل الاستشراق قبله على حال وأصبح بعده على حال أخرى كما قـيل، بل إنه أثار في أوساط المستشرقين المحترفين شـيئا مـا كأنـه "الصدمـة النفسية" (Traumatisme) كما يقول مـاكسيم رودنسون في مقدمة كتـابه "جاذبية الإسلام". ويشـرح هذا الأخيـر وقع الصـدمة في هـؤلاء قائلا: "أجل لقـد اعتـادوا على رؤية أعمـالهم وهي تنقد بوصـفها "مـتمـركزة على الذات الإثنيـة" وأشخـاصهم يفـضـحون في منشـورات أبناء بلاد الشرق بوصفهم "عملاء" للإمبـريالية الأوروبية ـ الأمريكية سواء أكانوا واعين أم غير واعين. بيـد أن هذه المنشورات لم تكن تصيب

الوسط الخاص الذي هم فيه يتحركون" (ص10). وقد كان هناك تحفظ في الغرب نفسه حول فتح ملفات الاستشراق وبعد صدور كتاب سعيد فإن مسائل التاريخ والصورة والمنهج في الاستشراق طرحت في كل مكان كما سيقول رضوان السيد في مقدمة ملف "الاستشراق، التاريخ والثقافة والمنهج" من مجلة "الفكر العربي" التي يرأس تحريرها (العدد 31، 1983، ص21) والذي جاء في سياق النقاش، الساخن، الذي فجّرته ترجمة كتاب سعيد إلى العربية.

ويتصور البعض أن الكتاب كان تطويرا لأفكار سبقه إليها دارسون كثيرون وبما في ذلك، وكما يمكن أن نضيف، من العرب، من الذين يكتبون بلغات أجنبية، كأنور عبد الملك في دراسته الشهيرة "الاستشراق مأزوما" (1963) التي أثارت ردود مستشرقين أهمها رد فرانسيسكو غابرييلي ورد كلود كاهين ثم بشكل غير مباشر رد مكسيم رودنسون، ويتصور الكاتب والمترجم هاشم صالح، في الكتاب الذي أعده حول "الاستشراق بين دعاته ومعارضيه" (1994)، أن كتاب سعيد أو "لحظة سعيد" كما يصفها أثارت ردود فعل أوسع وأضخم، هذا على الرغم من أنها بمثابة استمرارية للأولى ("لحظة أنوار عبد الملك").

وثمة أسماء عربية أخرى كتبت، في الموضوع نفسه، وبلغات

أجنبيـة، كعبـد الله العروي. . . وهو ما سيقول به إدوارد سعـيد نفسه في نصـه الذي سيحمل عنوان "تعـقيبات على الاسـتشراق" (1995). لكن هذا الأخير كان البادئ، وبامتياز، في الإفصاح عن الخطاب المهيمن للإمبراطورية، الإنجليزية تحديدا، التي سلكت نهج "الهيـمنة من بعيد" الـتي كانت تهم سعـيد أكثـر. وكان أول من اقتـحم موضوع الشرق والمسـتشرقين، بل أوّل من نسف "عـمارة الاستشراق". وكما أنه تجاوز الاسـتشراق الإنجليزي والفرنسي نحو "الاستشراق الجديد" الذي يمثّل الإمبـريالية الأمريكية الجديدة التي تم اختطافـها من قبل "الأيديولوجـية الصهـيونية" والذي يدعـمه "خـبراء الإسـلام الجـدد" في أمريـكا من المتخـصـصين في علم الاجتـماع السيـاسي ومن الذين أصبـحوا متـحدثين رسـميين عن الإسلام في الإعـلام الأمريكي. ومن هذه الناحيـة فالكتاب يتمـيز بـ"الاتساع السـردي" كما سجّل إعجـاز أحمد أشـد نقاد إدوارد سـعـيـد من الماركـسـيين المنخـرطين في نـظرية الخطاب مـا بعـد الكولونيالي. يقول هذا الأخير: "ولقد تبين أن الاتساع السردي في الكتـاب هو خاصـيتـه الأشد قـوة، بصـرف النظر عن أطروحتـه الأساسية. كما تمثل جانبا من اللذة التي وفرها الاستشراق ــ الذي أقلق بعض الدوائر، وأهاج أخرى ــ في خرقـه الحدود الأكاديمية" ("الاستشـراق وما بعده"، ص42). وكما لخّص سعـيد في مقال

"تمثيل المستعمَر: محاورو الأنثروبولوجيا": "ما سعيت إليه في الاستشراق لم يعد مجرد تقديم قراءة نقدية لمنظور الحقل واقتصاده السياسي، بل أيضا الموقف السياسي ـ الثقافي الذي يجعل خطابه ممكنا وقابلا إلى هذا الحد" (ص9).

والكتاب، أي "الاستشراق"، وعلاوة على نبرته "النقدية الراديكالية"، ظهر في "سياق"، مخصوص، "كوني" أهم ما ميزه، وعلى الصعيد الأمريكي ابتداء، "العداء للماركسية" في مقابل "مناصرة البنيوية الصاخبة" و"العالمثالثية العاطفية" كما تقول ليلى غاندي في دراستها "إدوارد سعيد ونقاده" (الكرمل، ص57). سياق "الهجوم العالمي لليمين، والتراجع العالمي لليسار..." كما يصف إعجاز أحمد (ص71). وفي الحق فكتاب إعجاز أحمد يفيد، وبمنظوره النقدي ما بعد الكولونيالي الماركسي، على مستوى الكشف عن سياقات تداول كتاب إدوارد سعيد في "أمريكا الإمبريالية" كما ينعتها (ص22).

وقد سعى إدوارد سعيد، في "الاستشراق"، إلى دراسة ما اسماه "الاستشراق الحديث" الذي ظهر في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وكل ذلك في المنظور الذي أفضى به أيضا إلى دراسة استشراق القرن العشرين باعتباره، ومن ناحية مفهوم "التمثيل" ذاته، وصلات المفهوم الأخير بالمؤسسات

والسياسات الاستعمارية، وريثا لاستشراق القرن التاسع العشر. ويتعامل مع الاستشراق باعتباره "متنا" كبيرا، وفي هذا الصدد يشير إلى أن هناك 60 ألف كتاب عالج مشكلات الشرق ما بين 1950 - 1800 ("الاستشراق"، الترجمة الفرنسية، ص235). ولا يبدو غريبا أن تكون هذه "النصوص"، ومن حيث هي أداة لـ"الهيمنة"، وعبر إواليات "التمثيل"، وراء تلك الصورة "المبتكرة" أو "المتخيَّلة"، ومنذ زمان، لـ"الشرق"، "الشرق المبتكر" و"المتخيل" بدوره. ومعنى ما سلف أن الاستشراق "مشروع ثقافي" للغرب، أو بكلام آخر: هو "نتاج للغرب" أو "استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر منه استجابة لموضوعه المفترض" المتمثل بالشرق {"التاريخي"} ("الاستشراق"، الترجمة العربية، ص72).

وفي ضوء هذه "الأحادية الثقافية" لا يبدو غريبا أن تكون العلاقة بين الشرق والغرب علاقة قوة، وعلاقة تطبعها درجات متباينة من الهيمنة المعقدة. ولا يبدو غريبا أن يتقوم الاستشراق على "التفوق" أو ما ينعته إدوارد سعيد بـ"التمييز الإبستيمولوجي والأنطولوجي بين الغرب والشرق" جنبا إلى جنب "الأغلوطة الأيديولوجية" أو قاعدة الشاعر الإنجليزي روديارد كيبلنغ الشهيرة: "الشرق والغرب كمستقيمين متوازيين لا يلتقيان" أو ـ وبلغة

جازمـة ومبـاشرة ـ "الشرق شـرق والغرب غـرب ولن يلتقـيا".
كيبلنغ الذي كان في خدمة الإمبراطورية الإمبريالية. ويشرح صلاح حزين في نص المـقدمة التي خصّ بهـا الترجـمة العربيـة لـ"قلب الظلام": "إن كان في يقين كيبلنغ أن الشـرق شرق والغرب غرب وأنهما لن يلتقـيا فإن جوزيف كونراد أبرز الصورة التي يلتـقي فيها الأثنان، وهي صورة لم تكن مشرّفة بحق المسـتعمرين البيض على أي حال. فمكان اللقاء الوحيـد هو النهب، وطريقة اللقاء الوحيدة لا تتم إلا من خلال صيغة التسيّد والعبودية" (ص14). والأخطر، وحـتى نفارق الحـديث عن "الشـرق شـرق والغرب غـرب"، أو أطروحة "الاختلاف الأبدي" كما نعتـها البعض، هو ما يستخلص من كتـاب سعيد أيضـا، أن "الخطاب الغربي" يتحـول بأكمله إلى "خطاب استشراقي كبير".

وينطوي الاستشـراق على "وجود نظري وعملي". وهو ليس مجرد نسق معرفة فقط، وهو ما يـنص عليه معارضو إدوارد سعيد من دارسي الاستشراق من الغربيين. إنه تدخل وإعادة توزيع ورسم للحدود، ومن ثم فهو "أسلوب" للهيمنة والسيطرة وإعادة البنينة. وموضوع في هـذا الحجم موضوع متـشعب ومعقـد، ولم يجانب إدوارد سعـيد الصواب عندمـا قال: "بدا لي من الحـمق أن أحاول سرد تاريخ مـوسوعي للاستشـراق" (الترجمة العـربية، ص63).

ذلك التاريخ الذي يستلزم الالتفات إلى محاور عديدة منها "نشأة" الاستشراق، و"دوافعه"، و"الإمبراطوريات الإمبريالية" ـ و"الدول غير الكولونيالية" أيضا ـ التي اهتمت به، و"ميادينه"، و"مواقفه"، وعلاقته بـ"الاستغراب"، ومدى "مقاومة الاستغراب"، و"الاستشراق المضاد"، و"المثقافة"... إلخ. وكما يلخص سعيد: الاستشراق "عالم شاسع"، ويفرض بحثا في "المختبر الفيلولوجي" و"الموقف النصي" و"الجغرافيا الثقافية".

فما يهم إدوارد سعيد، في الاستشراق، هو "الخطاب" أو "نظام الخطاب" إذا جاز عنوان ميشال فوكو الذي مارس تأثيرا جليا داخل الكتاب؛ وهو موضوع أسهب فيه روبرت يونغ في كتابه "ما بعد الكولونيالية: مقدمة تاريخية". ونظام الخطاب، هنا قرين "نظام الهيمنة" الذي يتأسس على "إساءة التمثيل" الناجمة عن "عمليات التخييل والقولبة". وكل ذلك في المنظور الذي سيفضي إلى ما سينعته إدوارد سعيد، في كتابه اللاحق "الثقافة والإمبريالية"، بـ"الذبح البلاغي" (الترجمة العربية، ص95). فعن طريق "الخطاب"، الناجم عن تحويل الشرق إلى "نصوص" من أجل "تكريسها"، استعمر الغرب الشرق، فهدف الاستعمار لم ينحصر في السيطرة على "عالم الواقع" فقط، بل على "عالم الخطاب" أيضا. وهنا تبرز دلالة إشارة تودوروف المعروفة حول

الاستعمار الذي يسيطر على وسائل الاتصال في أول خطوة يقدم عليها داخل البلد الذي يستعمره.

ومن أهداف نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي تحليل هذا الخطاب، "الخطاب الكولونيالي"، لتبيان درجات تضافر "الثقافة" و"الاستعمار". وكما يشرح صبحي حديدي في مختتم مقاله السابق فـ"الحضور الاستعماري ليس ذاتي التأكيد وذاتي التسويغ، بل هو ملزم باللجوء إلى جملة معقدة من الأوليات لكي يؤكد ويسوغ ذاته إثر كل ارتجاج في علاقته بالآخر. من هنا سعى مشروع الكتابة ما بعد الكولونيالية إلى استجواب الخطاب الأوروبي والاستراتيجيات الخطابية في موقعها بين عالمين، وتدقيق الوسائل التي أتاحت لأوروبا فرض وصيانة خطابها في سياق إخضاعها لثلاثة أرباع البشر الذين يقطنون العالم الراهن" (الكرمل، ص86). وتحليل الخطاب ما بعد الكولونيالي يمثل الآن، وكما تشرح ليلي غاندي، مجرد جانب من جوانب نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، إلا أن أحدا لا يستطيع التقليل من تأثيره على ما تلاه من اجتهادات نظرية لاحقة (الكرمل، ص52).

واللافت للنظر أن معارف كفقه اللغة (الكلاسيكي)، ووضع المعاجم، والتاريخ، والبيولوجيا... شاركت في خدمة "الرؤية الاستشراقية" للعالم ("الاستشراق"، ص62). بل شارك في

"الذبح البلاغي" سالف الذكر فلاسفة لا يخطرون على البال مثل كارل ماركس الذي عجز عن رؤية العالم خارج أوروبا والذي كثيرا ما علّق عليه أبناء العالم الثالث آمالا عريضة. فنصوص ماركس وانجلز، حول تصنيف الشعوب المستعمَرة، لا سيما الهند، ورغم سعيها إلى شرح آليات النهب والقتل والتدمير والتخريب الاستعمارية، لا تخلو من "افتراضات" لا تحيد عن نموذج الفكر "المتمركز" حول أوروبا، مما يجعلها "افتراضات استعمارية" ضمنيا؛ بل إنها تبدو "عنصرية" كما يقول إيجناسيو راموني في تقديمه المركز لملف "سجال حول التاريخ الكولونيالي" (Manière de voir)، (العدد 58/ 2001، ص7). وكان ينبغي انتظار "الجيل التالي" (لماركس وإنجلز) الذي سيعطي للإمبريالية دورا محوريا في تشكيل "نظريات الماركسيين"؛ ذلك أن ماركس لم يستخدم مصطلح الإمبريالية، ولم يقدم على دراسة تأثيرات الرأسمالية في دول الأطراف كما تم انتقاده ("الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر"، ص191). وفي مقدم هذا الجيل نجد لينين في كتابه عن "الرأسمالية والإمبريالية" الذي سينشره في أثناء الحرب العالمية الأولى وفي خضم الجدل الدائر آنذاك في الدوائر الماركسية حول معنى "الحرب". وسيدرس فيه، وبكثير من الانفتاح على مراجع غير ماركسية، تطور الظاهرة الاستعمارية نحو شكلها الإمبريالي،

وكل ذلك في المنظور الذي يناهض العديد من "شعارات" الاستعمار وفي مقدمها شعار "رسالة الاستعمار التمدينية". وقد اتسم الكتيب بطابع نقدي عنيف، وحظي بشعبية كبيرة، وعكس موقفا أصبح يمثل فيما بعد الموقف الماركسي، المبدئي، أو الأصولي، أكثر من كونه إسهاما علميا أصيلا. فقد أصبحت الإمبريالية بالنسبة إلى لينين ورفاقه الجوهر الحقيقي للرأسمالية في عصرهم، الرأسمالية التي أصبحت في المرحلة الأخيرة تسمى بالتسمية غير المؤذية "عصر الإمبريالية". ومن ثم فإننا، وكما يلخص صاحبا "الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر"، لما نشير إلى النظرية الكلاسيكية للإمبريالية، فإنما نشير إلى لينين وليس إلى ماركس (ص192ـ 191). وهو الكتيب الذي سيفيد منه فرانز فانون في "عنفه الفانوني" سالف الذكر.

وحتى فيما يخص مستشرقين كثيرا ما تم تصورهم "في قلب الشرق" و"مدافعين ومقاتلين عن الإسلام" كلويس ماسينيون، أو "شاعر الاستشراق بلا منازع" كما يصفه عبد الله العروي في "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" (ص149)، كان "متورطا" في "الثقافة والإمبريالية". ليس هناك "استثناء"، ولا مجال لما اسماه المفكر العربي فهمي جدعان "الاستشراق النبيل" تميزا له عن "الاستشراق السلبي"، فالجميع كان منخرطا في "أرشيف

العصـر" أو في معـادلة إدوارد سعـيد الأثيـرة المتمـثلة بـ"الثقـافة والإمبرياليـة". والمسألة لم تتوقف عند "الاستـشراق الأكاديمي"، بل امتدت إلى "الاستشراق الأدبي" المرتبط بكُتاب ورحالة... لا يخطرون على البال كـذلك. فـلا مـجـال لـ"المؤلف الفـرد" أو "المؤلفين الأفـراد"؛ فـالكاتب لا يتـحـدد من تلقـاء ذاته، إنه "مشروع" أو في صلة مع "المشاريع" التي شكلتها الإمبراطوريات الثلاث الكبـرى (بريطانيا وفرنسـا وأمريكا). فـ"التـبادل بين المعنى الأكاديمي للاستشـراق والمعاني التي تعتبر خياليـة إلى حد ما تبادل ثابت" كما يؤكـد إدوارد سعيد (ص45). ولا ينكر إدوارد سعيد دعوى الموضوعيـة في الدراسات الاستشراقيـة فحسب، بل ينكرها في أي علم غربي. ومن هذه الناحية فهو، وكـما تقول آنيا لومبا، يورط علوما اجتمـاعية وإنسانية أخرى تأسـست على نحو تقليدي كالأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية والاقتصادية والدراسات الأدبية (ص59). وأما مـا يسمى بـ"النقاشـات العلمية" حـول "العرق" و"تراتب الأعراق" فلا يمكن الاعتـراض عليها هي الأخرى، وهي وكما تضيف آنيا لومبا: "بدل أن تعترض [...] على الأنماط السلبية السابقـة للهمجيـة والبربرية والجنسيـة المفرطة، فإنهـا عملت على توسيعها وتطويرها" (ص124). وربما هذا ما كانت قد قصدت إليه آنيا لومبا نفـسها من أن "ازدهار دراسات ما بعد الاستعمار...

أصبح أكثر أهمية في الحقل العلمي ذاته" (ص11). وبدل أن تعترض النقاشات العلمية للعرق على الأنماط السلبية السابقة للهمجية والبربرية والجنسية المفرطة، فإنها عملت على توسيعها وتطويرها (ص124). وفي هذا الصدد يمكن الحديث أيضا عن "النظرة الاتنوغرافية" وعن "الأنثروبولوجيا الكولونيالية" التي تتحدث، وموازاة مع "أكلة لحوم البشر" في النقاشات السالفة، عن "الفلول الهمجية" لا "الجماهير" القابلة للانتظام في "مجموعات بشرية".

والنتيجة أن "الشرقيين"، وكـ"مشاكل" لا كـ"مواطنين" (الترجمة العربية، ص238)، عاجزون عن "تمثيل أنفسهم"؛ ولذلك فإنهم في حاجة إلى من "يمثلهم"، وكل ذلك في المنظور الذي يفضي إلى "إنقاذهم" من "الكسل" و"الخداع" و"الظلامية" و"الهمجية".. إلخ. فالشرق ضعيف، ولذلك ينبغي تمثيله حتى يبدو واضحا وموقنا من ذاته. غير أن هذا "التمثيل" أبعد ما يكون عن مصطلح رايموند ويليامز "ديمقراطية التمثيل" الذي يردده إدوارد سعيد نفسه. الأمر يتعلق بـ"عنف" أو "اغتصاب التمثيل"، بل بـ"استبعاد الشرق" و"إزاحة كيانه الحقيقي" و"جعله من النوافل"(ص71). فلا مجال لتلك التسمية الماكرة: "العمل" أو "المهمة" أو "الرسالة التحضيرية" (Mission civilisatrice)

التي عادة ما يلحقها "الاستشراق" بـ"الاستعمار"، بل توجب التساؤل حول ما إذا تعلق الأمر بـ"مهمة حضارية أم جرائم استعمارية" كما قال، وعبر أحد العناوين الفرعية، جورج أوفيد في كتابه "اليسار الفرنسي والحركة الوطنية المغربية 1955 ـ 1905". بل يتطلب الأمر نفسه دراسة كيف أن الاستعمار "عمل على إقصاء المستَعمَر من الحضارة، وجعله في صورة الهمجي" كما يقول إميه سيزير في "خطاب في الكولونيالية" (ص17). وحتى نستدل على "المهمة التحضيرية" فإنه يمكن أن نشير، وفي أحد الأمثلة الدالة، إن لم نقل القاطعة، إلى معدل الأمية الذي بلغ في الجزائر العام 1962، أي تاريخ الحصول على "استقلالها السياسي"، معدل 95% كما يشير إلى ذلك عمار بلخوجة في كتابه "البربرية الكولونيالية في إفريقيا" (ص10). تلك هي "حصيلة الاستعمار" أو بالأحرى "حصيلة المهمة التحضيرية" التي تلتبس أحيانا بـ"الأمر الإلهي" و"المهمة النبيلة" في "الأطروحة الكولونيالية". فالاستعمار، وكما يواصل صاحب الكتاب الأخير، وتحت تأثير فرانز فانون وإميه سيزار، تولّد من العنف والاغتصاب ولا يمكنه الاستمرار إلا في العنف والاغتصاب (ص11). ولم تكن للاستعمار بداية خشنة وعنيفة ونهاية لينة وحسنة؛ فـ"العنف" (البربري) كامن في أصل الاستعمار(ص10).

والظاهر أن إدوارد سعيد فرض الاستشراق لا كتخصص علمي أكاديمي، وإنما كمقولة في نقد الخطاب المؤسساتي عن الآخر كما يلخص محمد عبد الله الغذامي في كتابه "النقد الثقافي" (ص41). وعلى ذكر "الخطاب المؤسساتي"، فإن ما كان يهم إدوارد سعيد، وهنا يرد على بعض منتقديه، لا "الغرب" في "شموليته" وإنما "الغرب الإداري". يقول موضّحا في حوار "القلم والسيف": "لم أعن أبدا في كتاباتي أن أتناول الغرب بصفة شاملة بل قصدت تلك الإدارات الغربية في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية والتي كانت دائما مهتمة بمنطقة الشرق الأوسط من منطلق السياسة والحكم" (البحرين، ص90). وهذا التصور لـ"الخطاب" (الاستعماري) هو الذي نأى بسعيد إلى عدم التميز الذي تقيمه، وعلى سبيل التمثيل، وفي سياق نقد كتاب سعيد أيضا، فدوى مالطي دوجلاس، في المقال الأول "المستشرق ونصه" من كتابها "من التقليد إلى ما بعد الحداثة" (ص21 ـ 29)، بين "الاستشراق المهني" أو "الحرفي" الذي يتضمن "دراسات علمية عن الشرق" في مقابل الاستشراق بوصفه دلالة على الفكر أو المفاهيم العامة أو الشعبية التي يحملها الغرب عن هذا الشرق. وهذه الدلالة الأخيرة هي التي تجعل الاستشراق يختلط بـ"ظاهرة رد الفعل على الاستشراق ومذاهبه"... مما

يفضي إلى عد المستشرقين، وفي حال قراءة إدوارد سعيد نفسها، "رجال سياسة واستعمار". هذا لكي لا نشير، ومع الباحثة نفسها، إلى "نمط قرائي عقائدي متعصب" كان في أساس تدشينه الأزهري محمد البهي الذي كان قد لفت الانتباه بكتابه الشهير "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" الذي كان قد ظهر في أواخر الخمسينيات.

ما كان يهم إدوارد سعيد هو "السرد" الذي أنجزه الغرب حول الشرق، وكيف أن هذا العمل غيَّب البطل والسارد معا، كما يقول محمد شاهين في مقال "إدوارد سعيد: ذاكرة ليست للنسيان" (الكرمل، ص67). وقد أفضت دراسة هذا السرد بإدوارد سعيد إلى أن يصل ما بين الروائع السردية والخطب السياسية والرحلات والتقارير... وكل ذلك في المنظور الذي جعله يعتبر ما أنتجته أوروبا حول الشرق "خطابا موحدا متماسكا وقويا" "يجسد رؤية استعمارية". غير أن النقد البارز، ومن ناحية السرد ذاته، هو ما كان قد أوجزه ستيفن هاو لإدوارد سعيد في مقال "المسافر والمنفى" قائلا: "ولقد لاحظ العديد من النقاد التباين الظاهر التالي في "الاستشراق": هل "الشرق" مُنشأ خطابي [تخييلي] صرف، أم يوجد بالفعل "شرق حقيقي" جرت إساءة فهمه أو اختزاله على يد العلماء الغربيين، بطرائق تخدم مصلحة سياسية؟ إجابة سعيد

الأكثر مباشرة كانت أقرب إلى البدهية العامة المراوغة: لا توجد مشكلة هنا لأن "من الواضح تماما أنه ما كان سيوجد استشراق لولا المستشرقون من جهة أولى، ولولا الشرقيون من جهة أخرى". ومن الواضح أن هذا التصريح لا يحل الصعوبة، ولا فعلت هذا تأملاته اللاحقة العديدة حول مسائل كهذه، خصوصا في "الثقافة والإمبريالية"، كما رأى نقاده" (الكرمل، ص21). وهو ما رأى فيه البعض نوعا من "التحامل" على الغرب، "ويعزى إلى كتاب الاستشراق مسؤولية هذا التحامل باقتراحه أن نصوص الغرب لا تخلق معرفة حول المشرق فحسب بل تخلق الواقع ذاته الذي يبدو أنها تصفه" كما تلخص آنيا لومبا (ص60).

ويظهر أن كتاب "الثقافة والإمبريالية" (1993) استمرار لـ"الاستشراق"، لكن بنوع من الإفادة من الانتقادات التي وجهت للكتاب الأخير خصوصا من ناحية تقليص مفهوم الشرق في الشرق الأوسط المحصور بدوره في العالم العربي، مما جعله يقول القليل عن الهند ويهمل بالتالي الصين واليابان، كما انتقده جورج لانداو، بل فارس وتركيا، كما انتقده من قبل برنارد لويس، وهاتان لغتان رئيسيتان ضمن اللغات الست الرئيسية في العالم الإسلامي الذي ينتشر سكانه في مساحة تشغل ثلث الأرض. غير أن إدوارد سعيد، وبعد تعميق "الانفتاح" على الثقافات الأخرى، ظل حريصا على

التأكيد أن "العالم العربي" و"العالم الشرق ـ أوسطي" هما العالمان اللذان يعرفهما أكثر من غيرهما ("صور المثقف"، ص112). وكما أن "الثقافة والإمبريالية" استمرار للكتاب الأول خصوصا من ناحية التركيز على مفهوم "التمثيل"، فـ"نحن نعيش طبعا في عالم لا من السلع فحسب بل من التمثيل أيضا. والتمثيلات ـ إنتاجها، وتوزيعها، وتاريخها، وتأويلها ـ هي عين مادة الثقافة وعنصرها. في الكثير من التنظير الحديث العهد، تعتبر مشكلة التمثيل مركزية، لكنها نادرا ما توضع في سياقها السياسي التام، وهو سياق إمبريالي بالدرجة الأولى" ("الثقافة والإمبريالية"، ص122).

غير أن الجديد في "الثقافة والإمبريالية" هو التشديد على "دحر الاستعمار". ودراسات الخطاب الاستعماري في هذه الأيام، وكما تقول لومبا: ليست مقصورة على تخطيط أعمال السلطة، بل لقد حاولت تحديد موقع المعارضات والمقاومات والثورات (الناجحة وغير الناجحة) والتنظير لها في طرف المستعمَرين (ص62). وموضوع "دحر الاستعمار"، أو "المقاومة"، هو ما كان كتاب "الاستشراق" قد أغفله. فنحن "نتتمي إلى كلا الاستعمار والمقاومة ضده" (ص253)؛ غير أن المقاومة، وكما يتصورها إدوارد سعيد، أبعد من أن تكون مجرد "رد فعل" يقتضي "الاتكاء" على

"التراث"... فهي بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد رد فعل على الإمبريالية، هي "نهج بديل في تصور التاريخ البشري" (ص274). إنها تقتضي الالتفات إلى ما ينعته بـ"الإحكام النظري الفائق" الحاصل في المرحلة التي نعيش فيها حيث التقويضية [التفكيكية] والبنيوية والماركسية واللوكاتشية والألتوسيرية (ص253). فمن دون شك أن صاحب "الاستشراق" يريد أن يلفت الأنظار إلى "النضال عبر الواجهة الأكاديمية" الذي أكسبه وضعًا عالميًا مميزًا، وهو ما قاله في حقه خصومه ومريدوه. وكثيرا ما كان إدوارد سعيد ينصح، خصوصا الشباب من النقاد في المركز المتروبولي، بعدم "الرد القومي العدائي" على "الإمبريالية".

وللتذكير فكتاب "الاستشراق"، وفي المدار نفسه الذي يصله بـ"الثقافة والإمبريالية"، وهو المدار نفسه الذي ظل سعيد حريصا عليه على مدار عمره الأكاديمي والنضالي؛ أثار ردودا واسعة وفي سياقات متعارضة ومتدافعة، وسواء في سياقه الغربي الأنجلو أمريكي (إرنست غيلنر وبرنارد لويس...) أو في السياق العالمثالثي ما بعد الكولونيالي بعامة والهندي بخاصة (إعجاز أحمد وهومي بهابها...) أو في السياق العربي (صادق جلال العظم ومهدي عامل وهادي العلوي وغسان سلامة...)... حتى إن كان التلقي الأخير، ومقارنة مع التلقي الأول والثاني، لا يخلو من

"شحوب". وهذا موضوع آخر سنسعى إلى أن نعرض له في محور "العرب وإدوارد سعيد"، ولا تخلو دراسته من صعاب جمة. لكن ثمة "تساؤل" يفرض ذاته، بقوة، في هذا السياق، وفي حاجة إلى مزيد من التأمل، وقد صاغه جورج لانداو (وقد سلفت الإشارة إليه قبل قليل)، ومفاده أن الكتاب (أي الاستشراق)، ومن حيث هو كتاب دقيق وسجالي، ورغم هناته، يبدو ذا أهمية بالغة بالنسبة لدارس في المغرب أو سنغافورة أو الهند. فكتاب "الاستشراق" طرح أسئلة أكثر مما اقترح من أجوبة كما يقول سمير قصير في "تأملات في الشرق" (ص107).

والكتاب الأخير "تأملات في الشرق"، بعنوانه الفرعي العريض "تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره"، يعكس تلقيا مغايرا لكتاب سعيد... بل إن الكتاب بمثابة "رد" على كتاب سعيد لمناسبة مرور ربع قرن على صدوره. ويسعى المتدخلون، في الكتاب، إلى محاولة إنصاف الاستشراق وسواء الفرنسي الذي يقول مارك غابوريو عن مستشرقيه بأنهم "أبعد من أن يكونوا قد أسقطوا على الشرقيين، خصوصا على المسلمين، صورة تبسيطية ومنمطة، كما يقول إدوارد سعيد. بل على العكس أظهروا فكرا خلاقا من أجل بناء نماذج تفسيرية فيها كثير من الجهد، وفهم متى يمكن أن تطبق" (ص40) أو الألماني الذي سعت المداخلات إلى إنصافه بطريقة تبدو الأقرب والأرجح.

وحقا فقد بدا "الشرق الألماني"، أي "رؤية" المستشرقين الألمان للشرق، وتقريبا، كما يعلّق الكاتب الفلسطيني مصطفى الولي في مقاله "الحرب الأبدية"، "شرقا بحثيا" أو على الأقل "كلاسيكيا". ويواصل الكاتب نفسه: لم يكن أبدا الشرق ("الشرق الألماني") بالطريقة نفسها التي كانت بها مصر وسورية بالنسبة لشاتوبريان ولين ولامارتين ودزرائيلي ونرفال ("الدوحة"، ص129).

والخلاصة هنا أن "الثناء على الاستشراق" هو "ثناء على التعقد والتشعب" (ص40). والكتاب، ورغم منحاه النقدي الهادئ، لا يخلو من تثمين لكتاب سعيد: "خصم الاستشراق الأكثر شهرة" كما تمّ نعته في نص التقديم (ص14). وكما يتصور كريستيان ديكوبير "يجب الاعتراف بالفضل لإدوارد سعيد لأنه لم يؤكد أبدًا أن العلوم الشرقية كانت السبب في الاستعمار، بل طرح فقط أنها عملت متلازمة معه" (ص116)، و"إذا كان التحرر من الاستعمار قد وضع حدا للهيمنة الأوروبية، فإنه لم يقض على الظاهرة التاريخية للاستعمار.." (هنري لورانس، ص90)، وأن صلة الاستشراق بالهيمنة واردة عند أقلية... لكنهم لسوء الحظ أكثر من يستمع إليهم، لأنهم يتدخلون ربما أكثر من غيرهم في نقاش المجتمع (سمير قصير، ص111).

على أنه ثمة دراسات أخرى صدرت ما بين 1978 و1998،

وتندرج بدورها ضمن جبهة "نقد الاستشراق" التي كانت وراء تكريس ريادة إدوارد سعيد في مجال نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، مثل "مسألة فلسطين" (1979) و"تغطية الإسلام" (1981) و"بعد السماء الأخيرة" (1986). هذا وإن كان الكتاب الأول والثاني، ومقارنة مع "الاستشراق، "أضيق تركيزا وأوثق صلة بالسياسة"... في حين أن الكتاب الثالث "مقالة وجدانية"، حول الهوية الفلسطينية، تضمنت عناصر قوية من السيرة، وصاحبتها صور فوتوغرافية دالة لجان موهر. هذا بالإضافة إلى مقالات ودراسات ومقابلات أخرى لسعيد... لو جمعت لشكلت أكثر من كتاب. وكل ذلك في المنظور الذي يعكس "التشكلات الخطابية" التي تكشف عن "تنميطيات" الغرب للشرق في سياق مواكبة الثقافة للإمبريالية... الكاشفة وبكلام ليلى غاندي عن: العلاقة غير السوية تاريخيا بين عالم الإسلام، والشرق الأوسط، والشرق من ناحية وعالم أوروبا، والإمبريالية الأمريكية من ناحية أخرى (الكرمل، ص53). فمن الجلي، إذا، أن "الاستشراق"، وعلى أهميته، يظل الجزء الأول ضمن هذه الثلاثية أو الرباعية التي كرسها سعيد لدراسة "الاستشراق".

وعلى ذكر الصور الفوتوغرافية فالتصوير الفوتوغرافي بدوره لا يخلو من كبير أهمية وعلى مستوى مفهوم التمثيل ذاته، وسواء

على مستوى فلسطين كما في حال، وعلى سبيل التمثيل، كتاب المؤرخ الفلسطيني وليد خالدي" قبل الشتات: التاريخ المصور للفلسطينيين (1978 ـ 1948) " أو غيرها من الشعوب التي كانت قد تعرضت للاستعمار المباشر. ولا يخلو كتاب وليد الخالدي من دلالة لافتة هي قرينة الجواب الآسر، وعبر صوره (500 صورة)، ومتنه المصاحب أو الموازي، عن سؤال [غير مفكّر فيه]: "كيف عاش الفلسطينيون في بلاد آبائهم وأجدادهم قبل الشتات؟" . وقد تم اختيار هذه الصور من آلاف الصور الموزعة في مجموعات خاصة وعامة، في الشتات الفلسطيني، وفي كل من بريطانيا والولايات الأمريكية المتحدة. وتغطي الصور جميع نواحي الحياة الفلسطينية قبل 1948، وبما في ذلك الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية، في الريف والمدن. وينطوي الكتاب على ست خرائط ملونة ترصد تطور حركة الاستيطان الاستعماري الصهيوني منذ بداياته الأولى. وينقسم الكتاب إلى خمسة أقسام تغطي خمس مراحل تاريخية مفصلية في التاريخ الفلسطيني قبل الشتات، وكل قسم يتضمن مقدمة وصفية تحليلية يتبعها تسلسل زمني لأحداث الفترة التي يغطيها القسم. وتم إعداد المتن بالاستناد إلى مصادر متنوعة عربية وعبرية وإنجليزية. وقد صدر الكتاب أول مرة بالانجليزية في الولايات المتحدة، وترجم إلى اللغتين الفرنسية

والإسبانيـة. وحظي برواج كبير في أوســاط الرأي العام الأجنبي، وفي أوساط المهتمين بشئون الشرق الأوسط.

وربما توجبت الإشــارة في سيـاق الحديث عن الفــوتوغراف، ومن ناحية مفهوم "التمثيل" ذاته، وبمعناه الأوسع من ناحية قياس انتــشار الاستــعمــار، إلى الكتاب اللافــت "صور الإمبـراطورية" (Images D'Empire) جمــاعي) الذي كان ألبيــر ميمي قد خـصّه بتقـديم موســوم بعنوان دقيق هو "خطاب الفــوتوغراف". كـتاب يقدّم، وفـي حال الاستــعمــار الفرنسي، أو "إفـريقيـا الفرنسـية" تحديدا، صــورا لفوتوغـرافيين "كــولونياليين" كـبار أمثـال برنارد لوفـيفـر (1992 ــ 1906) وفـرانسوا كــولارد (1979 ــ 1904) وجـرمين كـرول (1985 ــ 1897) وبرترند لومــبـزات وأندري مــارتيني... كانوا قــد جالوا، بـــ"عيـونهم"، في المستــعمــرات الفـرنسـية. ذلـك أن من يلتــقط الصور هـو عيـون المصــورين لا كاميرات التــصوير التي تظل في النظر الأخـير، مــجرد "آلات" تتحكم فيها "ثقافة" مستخدميها في دلالة على نوع من "التخييل" الذي يلتـبس بالتصوير. صــور متـعينة، ودون سواهــا من الصور الأخـرى المحتــملة، تتـخلل الأبواب الثلاثــة للكتاب ذي الحـجم الكبـير: الديكور الكولونيــالي، ورجال فــرنسا العظمى، وســاعة استقلال البلدان. غير أن الأهـم أن الــصورة الفوتوغرافية، هنا، لا تخلو من دلالات، تفوق في أحـيان دلالات الكتابات التـحليلية،

كما في حال "الرسالة التحضيرية" التي يسعى الفوتوغرافيون إلى "التأكيد" عليها من خلال صور عديدة تعرض لخدمات الطب والتعليم (وبما في ذلك تعليم الموسيقى) والرياضة والمهن والسماح باختلاط الأطفال البيض بالسود. . . إلخ. والصورة هنا، وسواء في حال "الرسالة التحضيرية" أو غيرها من الرسائل، تتيح للمؤرخ تدبر دلالات الاستعمار كما ورد في التقديم. وهذا لكي لا ندخل في الحديث عن التصوير الفوتوغرافي الاستشراقي والإثنوغرافي الذي يسعى إلى "شرقنة الشرق" والذي يسهم فيه كذلك فوتوغرافيون من أصول مستعمَرة، وما أكثر هذا الصنف من التصوير. وفي هذا الصدد يمكن أن نستعيد فكرة إدوارد سعيد، في "الاستشراق" ، حول "تأثير الاستشراق" في الفكر العربي (الترجمة العربية، ص448).

ويهمنا أن نختم في موضوع الاستشراق بأن "الاستشراق الكلاسيكي" القائم على "فقه اللغة" تراجع لفائدة "الاستشراق العملي" القائم على "الخبرة" و"التخصص" أو أن الاستشراق القائم على طرائق العلوم المعاصرة المتمثلة بتاريخ العلوم وفلسفة العلوم والدراسات التأويلية للنص تراجع لفائدة الاستشراق القائم على علم الاجتماع السياسي في نتائجه المرسومة سلفا لا سيما بخصوص مفهوم "الشرق الأوسط" بمعناه الأمريكي. ولعل هذا ما

عبر عنه الدارس المغربي بنسالم حميش، وعلى مستوى أحد عناوين كتبه، بـ"الاستشراق في أفق انسداده" . هذا وأن البعض يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين يتصور أن العلوم التقليدية (وضمنها الاستشراق) حلّت محلها علوم مغايرة في مقدمها الأنثروبولوجيا وعلوم الاجتماع والاقتصاد السياسي. وقد خص إدوارد سعيد قسمًا مهمًا من كتابه، لهذا التحول الذي يتماشى والسياسة الأمريكية التي جعلت من الشرق "قضية إدارية" (الاستشراق، ص488)؛ وهذا هو السبب الذي جعلها، ومن خلال تمثيلية الشركات الكبرى والمسؤولين الحكوميين، ترى أن الاستشراق الكلاسيكي ليس ذا فائدة مباشرة لمصالحها ومن ثم لا جدوى من استمرار الإنفاق على معاهده وكراسيه كما يشرح رضوان السيد في تمهيده أو بالأحرى دراسته السابقة (ص18). وهذا ما عبّر عنه شتفان رايشموت، وفي حال الاستشراق الألماني، بـ"مذبحة الاقتطاعات المالية" ("تأملات في الشرق"، ص104). فليس من شك في أنه حصل تحوّل في الاستشراق، غير أن "العداء" ظل ملازما لهذا التحول ("الاستشراق"، ص445 ـ 444).

ومن ثم كانت "الأزمة المنهجية والحضارية" التي صارت تتهدد الاستشراق الكلاسيكي بسبب من هذه "الرؤية العدائية" كما يواصل رضوان السيد. غير أن ذلك لا يفيد البتة التخلي عن "الاستراتيجية

الثقافية" في العلاقة، الصدامية، التي تصل ما بين أمريكا والعرب. يقول سعيد موضحا هذه الفكرة: "ومع التسليم بأن التوسع الأمريكي هو بالدرجة الأولى توسع اقتصادي، فإنه مع ذلك يعتمد اعتمادا كبيرا على أفكار وعقائديات ثقافية حول أمريكا نفسها، ويتحرك ملازما ومحمولا عليها؛ وهي أفكار وعقائديات يعاد تقريرها علنا دونما لأي" ("الثقافة والإمبريالية"، ص346). وسيكون من المفيد هنا، التذكير بالكتاب، الهام، "الحرب الباردة الثقافية" لصاحبته الباحثة البريطانية فرانسيس ستونر سوندرز التي تعرض فيه لـ"استراتيجيا الحرب الباردة الأمريكية في الميدان الثقافي" التي ينهجها جهاز المخابرات المعروف اصطلاحا بالـ C.I.A الذي أنشأته الحكومة الأمريكية العام 1974 من أجل "كسب النخبة الثقافية الغربية" لحساب "الطرح الأمريكي" أو لحساب "الأسلوب الأمريكي" في سياق التأكيد على الحاجة إلى "القرن الأمريكي" (ص23). وقد شدّد إدوارد سعيد على الكتاب، وعده "عملا مهما من أعمال البحث التاريخي". وعمل من هذا النوع، كذلك، جدير بالتأكيد على استراتيجية "الإخضاع الثقافي" التي تدوم أكثر مقارنة مع استراتيجية "الإخضاع العسكري". ثم إن صاحب "الاستشراق" بدوره، وكما سيتضح فيما بعد، كان، ومن 1971 حتى وفاته في 2003، مراقبا من قبل الـ"إف بي آي".

وعلى مستوى آخر فإن مقولة من مثل مقولة "صدام الحضارات"، التي أعادت، بصيغة أخرى، "العلاقة الصدامية" بين

الغـرب والشـرق، والتي أشاعـهـا، وعلى نطاق إعـلامي واسع، الأمـريكي صـمـويل هنتنجتـون في النـصف الأول من عـقـد التسعينيات، هي، في جوهرها، "مقولة استشراقية". وهي، وإلى جانب مقولات أخرى كـ"الحرب على الإرهاب" و"محور الشر"، ليـست سوى امـتداد طبـيعي للعـلاقة التـقليدية بـين الاستـشراق التقليدي والتـجربة الإمبريالية الغربيـة في الشرق. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلـى ما نعته تزفتـان تودوروف، في مقدمة التـرجمة الفـرنسيـة، لـ"الاستـشراق" (1980)، بـ"الخطاب الاستـشراقي الكبير" (وقد اشرنا إليه من قبل) الذي يمكن أن ندرج ضمنه مقولة "صراع الحضارات" و"أمانة البترول" و"المهاجرين" و"الإرهاب" و"الحجـاب"... وغير ذلك من المقولات أو القـضايا التي راحت تعـصف بـ"الطموحـات الإمبـراطورية" لـ"المحافظين الأمـريكيين الجـدد". فدور الاسـتشـراق إذًا، لا يزال متنامـيا بقـوة. على أن المستشـرق هنا، لم يعد ذلك الشخص الذي سافـر كثيرا كـما كان يعرّفه "مـعجم الأفكار المتداولة" الذي يحيل عليه إدوارد سـعيد. صار هذا الأخـير يستقـر في المركز المتروبولي، ويبيع خـبراته له. بكلام آخر: لم يعـد "رجل ميدان" بـتعبـير دانيال ريغ في كـتابه "رجل الاستشراق" (ص105).

وفي ضـوء ما سلف، ومن ناحـيـة إدوارد سعـيد، يظهـر أن

"نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" مصطلح "مثير" ومصطلح لا يخلو من "التباس" كما تصور ذلك بعض دارسيه، غير أنه ينطوي على سؤال لافت في حجم السؤال المركّب الذي طرحه باتريك سولطان: "ماذا بقي من الاستعمار؟" جنبا إلى جنب سؤال إيلا شوهات: "متى يبدأ بالضبط إذا ما بعد الاستعمار؟" (لومبا، ص23) وغير ذلك من الأسئلة التي تتصل بالتاريخ وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا والاقتصاد واللسانيات والجغرافيا... بكلام آخر: سؤال يشمل جميع مجالات الثقافة وضمنها المجال الأدبي والفني الذي "تأثر"، وبقوة، بـ"الموضوع ما بعد الكولونيالي".

وقبل أن نتطرق إلى هذا الموضوع لا بد من أن نشير إلى "الفضاء" الأمريكي (غير المتجانس) الذي استوعب أبرز مؤسسي النظرية، وأغلبهم من أبناء "العالم الثالث الحديث"، نسبة 80%، من المنفيين والمنشقين والمشتتين والمقتلعين من بلدانهم... ممن تستوعبهم الولايات المتحدة الأمريكية التي أتاحت لهم ما لم تتحه لهم أوطانهم الأصلية، خصوصا عاصمتها نيويورك: نيويورك الأخرى، نيويورك جماعات الشتات من العالم الثالث، وسياسات المنفى، والسجالات الثقافية" كما يصفها إدوارد سعيد في "تأملات في المنفى" (ص18). و"نيويورك الحربائية"، كما يلخصها في

"نظائر ومفارقات"، إذ يمكنك أن تكون في أمكنة كثيرة منها دون أن تحس في الوقت ذاته بانتمائك لأي مكان من أمكنتها، ولهذا الاعتبار لا يخفي سعادته فيها (ص23). ويقول المفكر العربي هشام شرابي في مقابلة معه حول "العلاقات مع أمريكا"، عن نيويورك التي عاش فيها إلى أن وافته المنية: "نيويورك ليست بلداً أمريكيًا، بل هي بلد عالمي، حيث لا يحق لأحد تسمية نفسه أمريكيًا"، غير أنه يستدرك: "ولكن الأمريكيين على صعيد المجتمع ككل لا يمكن التكلم عنهم على سبيل التعميم" ("المستقبل العربي"، ص103). "فالمنفى، وبـ"إنجازاته" و"فوائده"، يندرج في صميم مفهوم "الأمة" في الولايات المتحدة الأمريكية؛ بل إن المنجز الأساس في الثقافة الغربية الحديثة ككل، صنعه المنفيون، والمهاجرون، واللاجئون كما يضيف إدوارد سعيد (ص117). هذا بالإضافة إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية تبدو "أكبر بلد عالمثالثي" كما يتصور واحد من أهم مؤسسي النظرية الناقد الهندي الشهير هومي بهابها في كتابه الأساسي "موقع الثقافة" (ص418). بل إن هذه الأخيرة، وبالنظر إلى "الاستيطان الأبيض" الذي عرفته، هي أول "مجتمع ما بعد استعماري" يطور "أدبا قوميا" و"نقدا جديدا" سعى إلى التحرر من النقد أو بالأحرى "الموروث البريطاني"؛ فالنقاد الأمريكيون بدورهم عاشوا "صدمة التعرف". ومن

ثم فإن "ما بعد الاستعمارية جزء [منتج] من التشكيل الأمريكي" ("الإمبراطورية ترد كتابة"، ص206، ص205، ص202، ص 41).

فمن الجلي، إذا، أن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي ظهرت في المشهد الثقافي الجامعي للدول الأنجلوفونية، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية. وارتبطت بجامعة كولومبيا، فيما ارتبطت "الأرسطية الجديدة" (في النقد) بجامعة شيكاغو، ودراسات "الجندر" و"الكتابة النسائية" بجامعة إنديانا. ودشّن النظرية جامعيون من الأقليات المهاجرة من مجتمعات أو بلدان ما بعد كولونيالية، وفي مقدم هؤلاء الثالوث البارز أو "المقدس" (كما تم نعته): إدوارد سعيد الذي سلفت الإشارة إلى إليه والهنديان هومي بهابها و"نصيرة نساء الاستعمار" وصاحبة الكتاب المهم "نقد العقل ما بعد الكولونيالي" جياتري شاكرافورتي سبيفاك.

ولقد أفاد هومي بهابها من تصورات دريدا لـ"الكتابة" وذلك حين جعل من عملية "فك الاستعمار" نتيجة لـ"النصية" (Tex-tualité)، مثلما استدعى الذات الكولونيالية إلى أن تلعب الدور ذاته الذي منحه دريدا لفرانسيس بونج وجيمس جويس وجورج بطاي على مستوى خلخلة أو تدمير التمركز الغربي. وهناك من يتصور أن جاك دريدا "مؤسس" التفكيكية، وجان فرانسوا ليوتار فيلسوف ما بعد الحداثة، وإيلين سيكو الناقدة النسوية، كلهم قد

نشؤوا في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي. وقد كان تواجدهم هناك، ووفقًا لما قالته سيكو من العوامل الرئيسية التي حفزتهم لتفكيك خطاب التفوق الغربي والمركزية الأوروبية... كما تذكرنا بذلك الناقدة المصرية تريز عبد المسيح في مقالها "ما بعد الكولونيالية ـ قراءة أولى" الذي تصدر ملف "قراءة ما بعد الكولونيالية" (مجلة "القاهرة"، ص13). وكما أن روبير يونغ سعى، في كتابه الضخم "ما بعد الكولونيالية: مقدمة تاريخية" (2001)، وعبر فصول إلى معالجة الموضوع نفسه من خلال عناوين مثل "فوكو في تونس" و"دريدا في الجزائر"... إلخ.

وكما أفادت جياتري سبيفاك بدورها في سياق بلورة نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي من دريدا، بل إنها كانت من بين أهم الذين قدموا هذا الأخير إلى العالم الأمريكي. وتعتمد هذه الأخيرة، وشأن إدوارد سعيد، "المقال" بدلا من المشاريع الأحادية الطويلة؛ ومحاولة تصنيفها ضمن تيار واحد تبدو عملية مستحيلة، هذا وإن كانت تصنف نفسها بأنها "ناقدة نسوية، ماركسية، تفكيكية" كما تقول سامية محرز في تقديم ترجمة مقال سبيفاك "دراسة التابع: تفكيك التأريخ" ("ألف"/ ملف "خطاب ما بعد الاستعمار في جنوب آسيا"، ص125). ويعد هذا المقال، الشهير والصعب في آن واحد، كما يعلق عليه وارن مونتاك، من

النصوص الأساسية في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي. وعلى مستوى آخر لا تكمن أهمية سبيفاك من ناحية الانخراط في تفكيك النص الكولونيالي من منظورات الأقليات التابعة فقط، وإنما في سد بعض الفراغ في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي التي انحازت، وفي حال إدوارد سعيد ابتداء، وفي إطار، القراءة، قراءته للنصوص الغربية المكرسة والمتواطئة مع الإمبريالية، إلى "النصوص الذكورية". لقد تصدّرت لائحة المساهمات في "التوازيات والتفاعلات" بين تحليلات نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي والنظريات النسائية كما تقول جاكلين باردولف في كتابها "الدراسات ما بعد الكولونيالية والأدب" (ص45). ومن ثم أهميتها المضاعفة على مستوى دراسة "الكولونيالية المزدوجة" أو "القمع المزدوج" (قمع الرجل والمستعمِر) الواقع على "المرأة المستَعمَرة" أو "نساء الاستعمار" ("الإمبراطورية ترد كتابة"، ص219).

وقبل أن نعرض لموقفه، والمعارض للمناسبة، من دريدا لا بأس من التذكير بمحاورة إدوارد سعيد لـ"النظرية الفرنسية" في المرحلة الأولى من عمره الأكاديمي، لا سيما في بداية السبعينيات التي أصبحت فيها النظرية موضوعا أكاديميا مستقلا بذاته. تلك المحاورة التي ستجعله يشدد، كثيرا، على الفيلسوف الفرنسي

ميشال فوكو (1984 ـ 1926) في تنظيراته للمعرفة والسلطة التي ستُخلّص "القراءة"، ومن حيث هي "حالة تأويلية"، من التمييزات العقيمة بين المعرفة والأيديولوجيا، الشكل والمضمون، والظاهر والباطن. ومن هذه الناحية فقد مثّل ميشال فوكو، في السبعينيات والثمانينيات، "منعطفا" عبّر عنه البعض بـ"المنعطف الفوكوي". وقد بدا تأثير فوكو جليا في كتاب "الاستشراق" الذي كان وراء شهرة إدوارد سعيد العالمية؛ والكتاب وكما لخّصه البعض، "مغلّف بالنظرية النصية". غير أنه لا ينبغي القفز على عمله السابق على "الاستشراق"، ونقصد إلى كتابه "بدايات" (1975) الذي سيكرسه في العالم الأكاديمي. ويندرج كتاب "بدايات: القصد والمنهج" ضمن النقد النظري، بل إن التركيز النظري فيه أشد كما يقول إدوارد سعيد. غير أن الكتاب، ورغم منحاه النظري، وكما يلاحظ مصطفى ماروكش، "يشتبك مباشرة مع مشروع التخلص من الكولونيالية بأن يجرد نفسه من وهم الأصول والتفكير الأجنبي" ("السرد المضاد"، ص271). ويضيف سعيد أن هذا الكتاب هو الأقرب منه، مادام ينطوي على أمور كثيرة ومثيرة، لا سيما من ناحية تأثير معلمه الفيلسوف والمؤرخ والمفكر الإيطالي جيامباتيستا فيكو (1744 ـ 1668) ("أحد أبطالي" كما وصفه في "صور المثقف"، ص69) في كتابه الأشهر

"العلم الجديد" (1725) الذي يدور ـ حسب إدوارد سعيد ـ حول "البدايات" و"اختراع الذات". وقد أحدث الكتاب، في أوروبا، "ثورة تأويلية" قامت على لون من البطولة "اللغوية" كشفت أن الحقيقة عن التاريخ البشري هي ـ وحسب نيتشه ـ "جيش متحرك من الاستعارات والكتابات" يتعيّن حل رموز معانيها باستمرار بواسطة أفعال القراءة والتأويل؛ وبعبارة دالّة: إن علم القراءة هو العلم الإنساني. وقد أفاد منه إدوارد سعيد من ناحية "هيكليات المعرفة" التي جعلته يدرك أن التاريخ ليس منزلا أو مقدسا، بل إنه من صنع الرجال والنساء. فقد كانت هذه هي المرة الأولى التي تم فيها توضيح "أن العالم الاجتماعي هو بالتأكيد من صنع الإنسان"، فكتاب "العلم الجديد" يعد عملا ثوريا في فلسفة التاريخ كما يقول إبراهيم حمادة في كتابه "مقالات في النقد الأدبي" (ص38). ودون أن نتغافل عن كتاب إدوارد سعيد الأول "جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية" (1966) الذي استهل به عمره الأكاديمي الحافل، والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه حضّرها إدوارد سعيد في جامعة هارفارد تحت إشراف أستاذه "هارى ليفين" (وهو "يهودى ليبرالي شديد الاهتمام والتبعية لنظرية " أورباخ" كما وصفه البعض). وقد أفاد في الكتابين من الفلسفة الوجودية ومن ميرلو ـ بونتي وهايدغر وفيكو، وكان في مطلع الثلاثين من

العمـر. بل إنه اجترح لنفسـه، ومنذ تلك الفترة، منهـجا متمـيزا بسبب من "آفاق" ما يمكن نعته بـ"الدراسـة الرسمية في برنستون" التي بدت له "عقيمة".

وسيكتشف إدوارد سعيد المنجز الفرنسي في سياق متعين قرين وبلغته، "تحرير" الذهن أو التحرر من المناهج الأنجلو ـ ساكسونية الجامدة، غير النظرية، أو الوضعية، أو ما سمي آنذاك بمقاربة النقد الجديد، والتي كانت تحت سيطرة "ت. إليوت" الشديدة، وتحولت في أمريكا إلى نوع من العـقائدية الجامـدة (نص الحوار/ الكرمل، ص107). وكـان سعـيد من أوائل الأكـاديميين الأمـريكيين الذين حاوروا ما اصطلح عليه بـ"النظرية الفرنسية" (French Teory). وثمة كتاب فـي الموضوع نفسه، ويحمل العنوان نفسه. ويشرح فيه صاحبه فـرنسوا كوسي أن بعض أسماء المفكرين الفـرنسيين (فوكو ودريدا ودولوز...) أخـذت، في الولايات المتـحدة الأمـريكيـة، خلال العـقود الثـلاثة الأخيرة مـن القرن العشـرين، هالة لـم تكن مخصـصة إلا لأبطال الميثولوجـيا الأمريكية ونجوم رجـال الأعمال (ص11). وكمـا خصص صاحب الكتـاب أربع صفحات مكثـفة (ص 223 ـ 119) لإدوارد سعيـد مشيرا فيهـا إلى أن الرجل غير معروف جيدا في فرنسا لأسباب تعـود لمواقفه السياسية (الفلسطينية بخاصة)، غـير أن حديثه عنه لا يخلو من تثمين لمنجـزه خصوصا

من ناحية معارضته لـ"الاستنساخ المنهجي" و"الهوية الكبسولية" و"الأصوليات القاتلة". هذا بالإضافة إلى مجاله النقدي المتمثل بـ"النقد المدني" الذي هو بحث في العلاقة التي تصل ما بين النصوص والعالم، لكن دون تبسيط أو ترطين. النقد المدني الذي يبدو بمثابة "طريق ثالث" ما بين الخطاب الأيديولوجي والتخصص الأكاديمي. وأهم ما يلفت الانتباه في الكتاب أن صاحبه يشير إلى مقال سعيد حول "النظرية المرتحلة" وكيف أن النظرية المرتحلة الفرنسية في هذه الحال، يمكنها أن تأخذ سلطة جديدة في المكان الذي تحط فيه (ص203). فعلى هذا المستوى الأخير ثمة "دروس التجربة الأمريكية" خصوصا أن ارتحال النظرية محكوم، في تصور صاحب الكتاب بما يسميه بيير بورديو "عمليات الانتقاء والتبيئة" و"نزع الطابع القومي" عن النصوص (ص21، 19).

غير أن إدوارد سعيد ليس من النوع الذي يتلقّف النصوص والنظريات بطريقة عمياء، ولذلك فقد فطن إلى مزالق استعمال النظرية الفرنسية. ومن هذه الناحية فقد آلمه إغراق النقد السائد في أمريكا، وبما في ذلك التفكيكية التي كانت آخر صيحة وقتذاك، في "الدرب الشكلاني"؛ هذا بالإضافة إلى "التخصص"، أو "خطر الاختصاص" ("تأملات في المنفى"، ص328)، الذي أفضى بنقاد الأدب إلى "الانغلاق السكولاستيكي" الذي فصّل القول فيه

السوسيولوجي الفرنسي (سالف الذكر) بيير بورديو في كتابه "تأملات باسكالية" (1997). وكانت الحصيلة انفصال "الدرس الأدبي" عن "العالم الاجتماعي والتاريخي" أو "العالم العلماني" بتعبير إدوارد سعيد الأثير. فالأدب، في تصور هذا الأخير، وبسبب من ارتكازه الثقافي، لا يمكنه أن يكون في معزل عن مشكلات التاريخ والسياسة والجغرافيا... وغير ذلك من العوامل الموضوعية التي تتحكم في "التمثيل" الذي هو سند الأدب. التمثيل الذي يصل، ومن وجوه عديدة، الأدب بالتاريخ والأيديولوجيا والأنثروبولوجيا والإتنولوجيا... لكن في الدائرة، ذاتها، التي تمايز بين الأدب وبين المعارف الأخرى التي يدخل معها في علاقات.

وعلى مستوى آخر قدم فوكو تصورات مهمة حول "السلطة" مميزا فيها بين "السلطة القمعية" و"السلطة المنتجة". غير أن تصوره حول "السلطة في كل مكان، ليس لأنها تشمل كل شيء بل لأنها تأتي من كل مكان" مفيد لـ"النسويين"، ومفيد لآخرين كانوا مهتمين بالتركيز على الأوجه القمعية للحياة اليومية ولمؤسسات مثل الأسرة. ففوكو يحتفظ لنفسه بـ"ما هو سياسي" بإصراره على السلطة، لكنه يحرم نفسه من "السياسة"، لأن لا فكرة لديه حول "علاقات القوة". ودون التفكير في "علاقات القوة" يصعب

التفكير حول المقاومة بأي صورة منظمة كما يقول هول ("في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية"، ص53). ويشير إدوارد سعيد إلى الفرق الحاصل بينه وبين فوكو قائلا: "لكن الفرق أن فوكو يماثل نفسه على الدوام، كما يبدو، بالسلطة. إنه كناسخ لنوع من السلطة لا يقاوَم ولا مفر منه. أما أنا، فكتبت كي أعارض السلطة تلك، أي أن ما كتبته ناتج من موقف سياسي. حاولت في نهاية المطاف، رغم أنه أصبح شذرا مذرا، أن أكشف مزايا نوع من الاستشراق المضاد" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص193). ويضيف: "في الاستشراق لم أتحدث بتاتا عن الخطاب مثلما فعل فوكو، مثلا، في "علم آثار المعرفة" وكأنها شيء له حياته الخاصة، ويمكن مناقشته خارج إطار العالم الواقعي، أو ما أسميه العالم التاريخي. أعتقد أن أحد الأدوار التي أفتخر بها أكثر من غيرها، ربما هو أني أحاول تسيير الخطاب يدا بيد مع رواية الاستيلاء وتشكيل أدوات الهيمنة وتقنيات المراقبة التي لم تكن جذورها في النظرية، بل على أرض الواقع نفسه" (ص294). إنه "وهم فوكو" كما سيسميه لاحقا في سياق السعي إلى "التحرر" منه أو بالأحرى "الانقلاب" عليه. لقد أعجب بفوكو، ثم ألقاه جانبا كما يلخص صاحب مقال "السرد المضاد" (ص253).

فصاحب "الكلمات والأشياء" صمت حيال مسألة الهيمنة

الإمـبـريالية شأنـه في ذلك شـأن العديـد من المفكرين الغـربيين وضمنهم الماركسيون. يقول إدوارد سعيد نفسه موضحا هذه الفكرة في كتـابه "الثقافـة والإمبريـالية" : "وكذلك فـإن قدرًا كبـيرًا من الماركسيـة الغربية، في دوائرها الجماليـة والثقافية، مـصاب بالعمى عن مسألة الإمبريالية. فـالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بالرغم من تبصراتـها النفاذة المخصبـة في العلاقات بين السيطـرة والمجتمع الحديث والفـرص المتاحـة للخلاص عـبر الفن من حـيث تتقـيد، صامتة صمتا مذهلا عن النظرية العرقية، والمقاومة ضد الإمبريالية، والممارسة المعارضة الضدية في الإمبراطورية [...] وجميع المفكرين الفرنسيين البارزين باستثناء دولوز، تودوروف، ودريـدا، كانوا ولا يزالون غافلين غـفلة مماثلة [...]ويمكن أن يقـال الكلام نفسـه عن معظم النظرية الثقافية الأنغلوسـاكسونية، باستثناء مهم هو الأنوثة، وحـفنة ضئيلة من أعمـال نقاد شـبـاب متـأثرين بريموند وليمـز وستيوارت هول" (ص333). فأفق فوكو أضيق من أوروبا بكثير بسبب من عدم اهتمامه بالإمبريالية أو بالثـقافات غير الغربية. غير أن تأثيره كـان من ناحيـة نقل الاهتمام من مـجال "النص" إلى مـجال "الخطاب". فهو يندرج في "الفكر المبني علـى النصوص"، غير أن الفـرق بينه وبين دريدا أن الأول يقـدم إطارا للتفـكير في النصـوص والخطابات فيما يركز الثاني على "منطق اشتغال النص" كما يلخص

جونثان كولر في "النظرية الأدبية" (ص28 ـ 27).

وقبل أن نخلص إلى الحديث عن "تأثير دريدا"، وفي سياق النقد الذي وجهه إدوارد سعيد لميشال فوكو، لا بأس من أن نشير إلى مدى أهمية هذا الأخير على مستوى نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي. وفي هذا الصدد يمكن أن نحيل على كتاب المؤرخ الأمريكي بيتر جران "ما بعد المركزية الأوروبية" الذي اقتبسنا منه تسمية "المنعطف الفوكوي" سالفة الذكر. فتصورات فوكو حول "المسكوت عنه في الخطاب" و"الهيمنة" و"الدولة الحديثة" و"التاريخ الاجتماعي"... كان لها تأثير على مستوى التحول، داخل الغرب، إلى الاهتمام بمواضيع مثل "المركزية الأوروبية"، بل ومناقشتها داخل الدوائر الأكاديمية (ص39). ودون أن تفوتنا الإشارة إلى الصلة التي يعقدها صاحب الكتاب بين فوكو وأنطونيو غرامشي في سياق سعيه إلى دراسة "المركزية الأوروبية".

وفيما يتعلق بجاك دريدا ـ الذي كان قد ذاع صيته أكثر في أمريكا ـ يبدو جليا أن إدوارد سعيد لا يتحمس إليه. يقول في هذا الصدد: "التقيته عام 1966 عندما جاء إلى هذا البلد (الولايات المتحدة) للمرة الأولى [للمشاركة في المؤتمر النقدي الشهير الذي أقامته جامعة جون هوبكنز] .لطالما وجدته شخصا ودودا وصادقا إلى أبعد الحدود. كان عمله يثير اهتمامي أحيانا. لكن أعمالا أخرى

(مثل "Glas" رغم أن كلينا كـان صـديقا لجنيـه)، و"La Carte Postale" البطاقة البريدية) لم تثر اهتمامي بكل بساطة. أعتقد أنه ككاتب مقـالات أفضل بكثيـر منه كفيلسوف تـصنيفي" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص106). ويضيف: "التفكيكية أنهكت. ولا أرى أي أعمـال تفكيكية ذات شـأن" بسبب من ارتباطـها بنوع من "الموضة".

وفي الحق يفرض جاك دريدا (2004 ـ 1930) ذاته بقوة في أمريكا التي حظـي فيهـا بـ"انتشار" لا يقـارن البتة بـ"انتـشاره"، المحدود، في بلده فرنسا لا سيما في منتصف الستينيات وعلى وجه التحديد العام 1966 الذي كان فيه أعمدة "البنيوية"، أو بالأحرى "النظرية الفـرنسية"، أمـثال ميـشال فوكـو وكلود ليفي شـتراوس ورولان بارت ولويس ألتوسـير قد بلغوا أوج الشهـرة بعد أن غطوا على المشهـد الفلسفي والنقـدي في فرنسـا. وكما يقـول صاحـبا "مدخل إلـى فلسفـة جاك دريدا: "إن الاستـقبـال الذي حظي به دريدا في الخارج، هو على العموم، أفضل من ذلك الذي خصّ له في فرنسا" (ص52). غير أن "استقباله"، في أمـريكا، بلغ حد "الانتشار". فهـو، ومقارنة مع زملائه الفرنسيين، كـان "مثيرا". وفي أكثـر من مرة سئل دريدا حول سـر انتشار في أمـريكا، وكان جوابه الساخر: "التفكيك هو أمريكا" (مارك ليلا: سياسة دريدا ـ

نقد فلسفة التـفكيك الفرنسية/ أبواب، ص 28). أمريكا التي هي " صحراء مـن اللامعنى " كما تصـورها جان بودريار. وعلى الرغم من أن أول عمل لدريدا بالإنجليزية كان العام 1969 ، فإن الانتشار الواسع لفكره لم يحـدث إلا في أواخر السبـعينيات عندمـا أخذت ترجمات عديدة لأعماله في الظهور، وخاصة أعماله الأولى. وكل ذلك في المنظور الذي سيفضي إلى اعتباره "الشخصية الرئيسية" في تأسيس التفكيكية الأمريكية كـما يقول فنست ب. ليتش في "النقد الأدبي الأمريكي" (ص279). ويشرح بول دون مـان أن جزءا من نجاح [أو "انتـشار"] دريدا [...]يعود إلى أنه، علـى عكس معظم النقاد الفـرنسيين، يعمل بأمانة وصـميمية على النـصوص ("النقد والمجـتـمع" ، ص48). وكـمـا أن دريدا بـدوره أسـهم في هذا الانتشار، وذلك حين تدخل بنفسه، وبنشاط ، كما يقول كريستوفر نورس، في عدد من المناقشـات التي أثارتها كتاباته. وقد اسـتجاب لمريديه ومعارضيه في الشرح بإسهاب فيما يخص غموض النصوص المعدة للترجمة والاستخـدام البارع لذلك الغموض ("التفكيكية"، ص97).

غـيـر أن حرص كـبـار أتبـاع كل من دريدا وبول دي مـان، وباسـتثناء التـفكيكيين اليـساريين والنسـويين، على تجنب "النقـد السياسي"، جعل التفكيكية (الأمريكية)، وعلى مدار الفترة الممتدة

بين أواخر السبعينيات وأواسط الثمـانينيات، عرضة لنقد صارم بلغ حد "العداء". وقد أسهم في هذا النقد مـثقفون يساريون جنبا إلى جنب نقـاد من دعاة "الـنزعة الإنسـانيـة". ويلخص فنسنت ب. ليتش النقد الموجـه للتفكيكية من قبل هؤلاء قـائلا: "وبينما حكم النقاد التقليـديون المرتبطون بالنزعة الإنسانية الأدبيـة على التفكيكية بالتطرف فإن النقـاد الراديكاليين المرتبطين بالحركة النقديـة اليسارية اعتبروها محافظة" (ص315). وحتى دريدا، الذي يعد، وعلاوة على ما سلف، كلاسيكيا من كلاسـيكيي الطريقة ما بعد الحداثية، كان حـتى عهـد قريب هـو عام 1990، ما زال يرفـض أن يشرح "المدلولات السـياسيـة للتفكيك" كـما ورد في مـقال مـارك ليلا السالف ("أبواب"، ص11). غير أن "انتصـار" التفكيكية أسهم في ترسيـخها، بل أسهم في ازدياد "تواطؤ" النقـاد التفكيكيين مع "المؤسـسـة الفكرية الحـاكمـة" (ص315). ولم يكتب دريدا عن ماركس إلا لاحقا كما في كـتابه حول "أطياف ماركس" (1993) الذي سيعلن فـيه "أنه لا مستقبل بدون مـاركس"، لكن على غير طريقة "اتبع مـاركس أو انحدر" تبعـا للشعـار (التروتسكي) الذي ساد فرنسا من قبل.

وكمـا أسلفنا فقـد وجّه إدوارد سـعيـد وبدافع من "سيـاسة النظرية"، وبدافع من خلفية "النقد اليساري"، نقدا واضحا لدريدا

وللنسخة الأمريكية من التفكيكية التي كان وراءها هذا الأخير. غير أن الملاحظة التي تفرض ذاتها، هنا، والتي ينبهنا إليها فنسنت ب. ليتش، هي أن إدوارد سعيد بدوره، وشأنه في ذلك شأن نقاد أمريكيين يساريين آخرين كفريديرك جيمسون، استخدم أفكارا منتقاة من التفكيكية رغم أنه ظل ينتقد توجهها اللاسياسي (ص399). وقد يكون إدوارد سعيد من غير مَنْ ينعتهم كريستوفر نورس، في كتابه "التفكيكية: النظرية والتطبيق"، بـ"التفكيكيين الأصوليين" من غير الراغبين في إعادة النص إلى أبعاده "العالمية" أو "السياسية" (ص97). ومن هذه الناحية فقد قدمت التفكيكية لبعض النقاد الراديكاليين معرفة مهمة في تكوين مشروع "النقد الثقافي ما بعد الماركسي" تمييزا له عن "النقد الثقافي ما بعد البنيوي" الذي يتكئ على الشعار السالف ("النص ولا شيء غير النص"). ومن هذه الناحية فقد أقنع إدوارد سعيد بقدرته على "المواءمة بين القلق النصي الصارم والتدخل العملي في سياسة القراءة" وهو يعيد النص إلى أبعاده "العالمية" و"السياسية" كما يلخص نوريس كريستوفر في "التفكيكية" (ص97- 96). والقراءة، هنا، من حيث هي "عملية معقدة، ومقارنة حتما" كما يصفها سعيد في "تأملات حول المنفى" (ص55).

ومعنى ما سلف أن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لا تفارق

منحى "ما بعد الحداثة" الذي وازى النقد الثقافي، بل إن انتشار النظرية تزامن مع ما بعد الحداثة. وتيار ما بعد الحداثة الأمريكي، وكما يشرح آدم كوبر، في كتابه "في الثقافة"، دعمته أيضا حركة اجتماعية غدا فيها "الاختلاف" ("الهوية العرقية"، "الجنوسة"، "الميول الجنسية"، بل و"الإعاقة") الأساس لادعاء ينادي بالحقوق الجمعية (ص243). "وبينما كان تيار ما بعد الحداثة في أوروبا مرثاة لنهاية الماركسية، أصبح في الولايات المتحدة مصدرا لدعم أيديولوجي لسياسات الهوية" (ص244). ومن ثم فإن تحليل الخطاب ما بعد الاستعماري واقع تحت مظلة الفكر ما بعد الحداثي وما بعد البنيوي ("دليل الناقد الأدبي" ص159). إجمالا فعصرنا يموقع الثقافة في "عالم الـ ما بعد" كما يقول هومي بهابها في "موقع الثقافة" (ص41). وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى كتاب الناقد والكاتب الأفغاني شيلي واليا "صدام ما بعد الحداثة ـ إدوارد سعيد وتدوين التاريخ" (2001) الذي يعالج، وإن بشكل أولي، جانبا من المشكلة. هذا وإن كان سعيد ينتقد، وبشدة، وكما سنلاحظ، تيار "ما بعد الحداثة".

ويمكن الجمع بين نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي والفكر ما بعد الحداثي من ناحية التشكيك في ما نعته أحد "آباء ما بعد الحداثة" فرانسوا ليوتار بـ"السرديات الكبرى" وفي مقدمها سردية

"التنوير" التي كانت في أساس ظهور مفهوم "الغرب" ذاته، وفي المنظور الذي أفضى إلى الحربين الكونيتين المدمرتين والإبادات العرقية. . . و"تشكيل العالم الثالث" و"التنكر" له. فـ"قد جلب عصر التنوير والتفكير العقلاني معه ظلامه الخاص" كما قال بندكت أندرسن في كتابه "الجماعات المتخيلة" (ص20). وكما يمكن الوصل بين نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي والفكر ما بعد الحداثي من ناحية الالتفات إلى "الآخر" (الخارجي) متمثلا في "المجموعات المهمشة" من "الأشخاص الملونين" و"النساء" و"شعوب العالم الثالث" . . . وكل ذلك في المنظور الساعي إلى محاولة زحزحة "التمركز" (الغربي).

إجمالا إننا لسنا بصدد تقديم الأسس الفلسفية التي انبنت عليها ما بعد الحداثة وبدءا من المانيفستو الخاص بها والمتضمن في كتاب "الشرط ما بعد الحداثي" (1979) الذي أعلن فيه صاحبه الفيلسوف الفرنسي فرانسوا ليوتار (2007 ـ 1929) "موت عصر الحداثة"، وكل ذلك في المنظور الذي أفضى إلى تأكيد عجز "النصوص التأسيسية الكبرى" و"كتب التاريخ" و"الأفكار التي تتحكم في رؤيتنا للعالم" بل "النصوص الدينية الأرثوذكسية" و"الأيديولوجيات السياسية" وغير ذلك من "النظريات الكبرى" التي تندرج في نطاق ما اسماه ليوتار نفسه بـ"السرديات الكبرى"

التي أصبحت عاجزة عن "قراءة العالم" في المرحلة الراهنة. وكما أننا لسنا بصدد الحديث عن أقطاب "ما بعد الحداثة" البارزين، وقبل ذلك الفلاسفة الذين كانوا في أساس التمهيد لها وهو عمل لا يخلو من صعاب كما ينبغي الإقرار بذلك. غير أن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لا تمضي إلى حدود "المحاكمة الجذرية" للفكر والتاريخ والمجتمع كما سلك ذلك مفكرو تيار ما بعد الحداثة.

فإدوارد سعيد يقف إلى جانب النقاد الذين اتخذوا موقفا عنيفا من حركة ما بعد الحداثة في الفضاء الأنجلوفوني كالناقد الأمريكي فريريك جيمسون والناقد البريطاني تيري إيجلتون، بل إنه تحدّث عن "الرطانة المضحكة" في أثناء الحديث عن ما بعد الحداثة في تذييل طبعة الاستشراق الثانية (المزيدة) الصادرة العام 1995. وينتقدها تحديدا، وبخاصة، من ناحية "أداء المثقف". يقول موضحا في هذا الموضوع: "ولقد اعتقدت دوما أن ليوتار وأتباعه يعترفون بما عندهم من أنواع العجز الكسول، بل ربما اللامبالاة، بدل أن يجروا تقييما سليما لمجموعة واسعة حقا من الفرص المتاحة للمثقف، برغم كل ما تردده مدرسة ما بعد الحداثة" ("صور المثقف"، ص33). ويضيف في موقع آخر: "فعلى الرغم من ليوتار ومعاونيه، مازلنا في حقبة السرديات الكبرى، حقبة

الصدامات الثقافيــة المريعة، والحرب المدمرة الرهيبة [...]والقول إننا ضــد النظرية، أو مــا بعــد الأدب، لــيس ســوى عــمى وتفــاهة" ("تأمــلات في المنفى"، ص222). هذا بالإضــافــة إلى أن إدوارد ســعيــد يؤمن بـ"أصول النصــوص" (شيلي واليــا، ص138)، مما يجعله معــارضا لشعار (صديقــه) تودوروف "النص يتوجه إلى كل من يقرؤه" وقبل ذلك شعــار جاك دريدا "لا شيء خارج النص". فهو يعارض "التأويل المفــرط" لكي لا نقول "التأويل" بعامة، لأن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي بدورها "ممارسة تأويلية". ويحقّ لنا أن نسأل حول ما إذا كان إدوارد ســعيد بدوره، وفي حال دراسة الاستــشراق، يضيع في التــأويل الذي ينشئه حــول بعض نصوص المستشرقين كما يأخذ عليه ماكسيم رودنسون في "جاذبية الإسلام" (ص11). والمسألة، وحتى نخرج من الحــديث عن التأويل، وكما يجــمع إدوارد سعيــد، هي "أن نعــرف كيف نقــرأ"، كما يــقول التقويــضيون، دون أن نفصل ذلك عن مــسألة "معرفــة ماذا نقرأ" ("الثقافة والإمبريالية"، ص315). وقد يكشــف هذا القول عن نوع من الرد على دريدا بفوكــو، بل عنهما معــا بإدوارد سعيد نــفسه. يقــول موضــحا: "لكن مــا حــدث مع الوقت، في رأيي، هو أن دريدا وفوكو وآخرين ـ وينطبق هذا بالتأكــيد على لاكان وألتوسير ـ أصبحوا سجناء لغتهم. صاروا ينــتجون أعمالا مخلصة لما فعلوه

في السابق. حافظوا، بذلك، على أمانة عملهم، وقبل كل شيء، على نوع من الإخلاص تجاه قرائهم الذين كانوا يتوقعون المزيد من المألوف" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص190).

فنظرية ما بعد الكولونيالية لا تقفز إلى "ما بعد الحداثة"، فهي "تقرأ" النصوص في ضوء "الحداثة" وكل ذلك في المنظور الذي لا يفارق دراسة "الثقافة" ودورها على مستوى "شرعنة" الاستعمار مع مستشرقين ورسامين ورحالة وروائيين وكتّاب... إلخ. ومن ثم تبدو الحداثة مرادفة للإمبريالية مثلما يغدو "التنوير"، الذي كان في أساس ظهور الحداثة مرادفًا لـ"الخديعة" التي تحدث عنها جون كلود كويلبود. واللافت للنظر أن مثل هذه "الشرعنة" تكشف عن "أقنعتها" في كتابات لا تبدو الإمبريالية ظاهرة فيها بوضوح، وهذا ما قصد إليه إدوارد سعيد بـ"الاستشراق الكامن" أو "المبطن" (استشراق الكتاب والرحالة...) تمييزا له عن "الاستشراق السافر" (استشراق العلماء والأكاديميين المحترفين). وهي الفكرة ذاتها التي أكدها، ومن جديد، ومن خلال دراسة تضافر الخطاب الروائي والإمبريالي، في "الثقافة والإمبريالية". ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن إدوارد سعيد يصف نفسه بأنه "ناقد حداثي ما بعد كولونيالي".

وكما أن الحداثة، خصوصا من ناحية ما تعرضت له من

"اغتصاب" من قبل أوروبا، تشكل محورا بارزا في "مجموعة دراسات التابع" التي جمعت مؤرخين شبابًا هنديين سعوا إلى مقاومة السلطة الكولونيالية الممارسة من قبل البريطانيين والنخبة البورجوازية من الأهالي أيضًا. وقد ظهرت هذه المجموعة في سنوات السبعين، وستتضح أكثر من خلال سلسلة من المقالات سيجمعها ويحررها، وتحت العنوان نفسه المؤرخ الماركسي راناجيت جحا في ثمانينيات القرن العشرين (1982). ولا يمكن البتة التغافل عن هذه الدراسات التي يدرجها البعض ضمن الخليط النظري لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، بل إن هذه المجموعة ستفيد فيما بعد من إدوارد سعيد. وقد كان لتساؤل سبيفاك سالفه الذكر: "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟" صلة بالتساؤل حول دور الإنتاج الثقافي ككل في معارضة القوى المهيمنة. و"التابع"، وهو مصطلح أخذ عن غرامشي، هو "الفلاح الأمي" و"المرأة الصامتة في العالم الثالث" و"حشود العمال"... وسواهم من الجماعات التابعة (المضادة للنخبة) ممن كان لهم تأثير على مستوى صناعة التاريخ الهندي والدراسات، وكما يلخص إدوارد سعيد في حوار معه، طرحت "صراع فقراء المدن وجماهير الأرياف التي لا تملك أي نصوص" (الكرمل، ص ١١٠). وكل ذلك بدافع من الإصرار على إعادة تشكيل "صفاء الهوية" الذي افتقد نتيجة العلاقة مع الغرب

والحداثة كما تشرح جاكلين باردوف في كتابها "الدراسات ما بعد الكولونيالية والأدب" (ص44). ولا يبدو غريبا أن ينسبه إدوارد سعيد، وفي أثناء الحديث عن دور المثقف وعلى لسان فالتر بنيامين هذه المرة، بأن "التاريخ غالبا ما كتب من وجهة المنتصر، وأن موكب النصر العظيم يجر في أعقابه أجساد المهزومين المنسيين" ("تأملات في المنفى"، ص٣٣١). والخلاصة، هنا، أن الحداثة، وفي منظور "مجموعة التابع"، جزء من تاريخ الإمبريالية الأوروبية وجزء من تاريخ أوروبا الشامل. وفي هذا الصدد تتبدى أهمية اقتراح الأنثروبولوجي ودارس الهند برتا شتارجي الذي دعا الشعوب المستعمَرة، وفي سياق سعيها إلى تشييد مفهوم "الدولة ـ الأمة"، إلى التخلي عن دور "المستهلك الأبدي للحداثة الغربية". إجمالا لقد شكّلت دراسات التابع في الدراسات ما بعد الكولونيالية نموذجًا منهجيًا لمقاربة متماثلة للوعي الشعبي كما يلخص نيل لازاروس ("التفكير في ما بعد الكولونيالية"، ص٧٠). ثم إن تأثير المدرسة امتد خارج الهند/ خصوصًا من ناحية نقاش مفاهيم مثل "الأمة" و"القومية"... تبعا لبارتا شتارجي في مقال "نظرات في التاريخ الكولونيالي للهند" Manière de voir) ص58).

والواقع أن نقاد ومنظري الخطاب ما بعد الكولونيالي لم تنحصر

إفادتهم في فوكو ودريدا، وإنما أفادوا ـ وبتفاوت ـ من فلاسفة آخرين مثل لوكاتش وويلياميز وغرامشي وألتوسير وأدورنو وأورباخ... وغير هؤلاء من الفلاسفة الجذريين. وكل ذلك أيضا في المنظور الذي جعل دراساتهم تنفتح، وفي عملية تأثر، على علوم ومعارف مختلفة كاللسانيات والبنيوية والماركسية والأيديولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس والنزعة النسوية... إلخ. وفي النهاية تعني ما بعد الكولونيالية مجموعة نظرية بينية (Interdisciplinaire) أو مجموعة متضافرة الاختصاصات (Pluridisciplinaire) كما تخلص جاكلين باردوف (ص11) . والمؤكد أن هذا النوع من النمط التأويلي أو هذا النوع من الإفادة، ومن هذه المعارف التي تقع خارج دائرة النظرية النقدية التقليدية، هو ما جعل نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي تحيد عن صرامة النظرية النقدية المعاصرة في نزوعها نحو "علمنة" الظاهرة الأدبية. والخلاصة، هنا، أن محاولة "زحزحة المركز" (الأوروبي) كامنة في الفكر الأوروبي ذاته، غير أن عملا من هذا النوع يتطلب وعيا موسوعيا جديرا بأن يفك الالتباس القائم بين "الهيمنة" و"النظرية" في سياق ما نعته إدوارد سعيد بـ"الخلفية العالمية" للنقد ("تأملات في المنفى"، ص73). وحتى إن كنّا سنسعى إلى فك هذا الالتباس فإنه يمكن القول، مع محمد شاهين، بأن إدوارد سعيد تعرف إلى مختلف المدارس النقدية والفكرية

الحديثة، وهي في غاية من التعقيد، واستوعبها وتشربها، حتى ظن البعض أنه يتبنى بعضها، ثم طلع على العالم بمنهجه الذي يعارض كل هذه المناهج (الاتحاد الاشتراكي/ تيارات (الملحق الثقافي)/ 31 أكتوبر 6 نوفمبر 2003، العدد 76).

وعلى المستوى الأخير يمكننا التشديد على "الماركسية" وموقف إدوارد سعيد منها في نطاق "محاورة النظرية"، ودون التغافل عن النقد الذي وجّه له بسبب من هذا الموقف في العالم العربي والهند معا. يقول سعيد في نص (ونستحضره على طوله لأهميته): "تبدو لي الماركسية، إلى حد كبير، غير كافية كتقليد أو كنظرية في طبيعة الوجود أو حتى كنظرية معرفية. يبدو لي أنّ الانتماء إلى تقليد ماركسي أو تأكيده مثير للاهتمام فقط إذا كان مرتبطا بالممارسة المرتبطة بدورها بحركة سياسية. كان معظم تفاعلي مع الماركسية في الولايات المتحدة أكاديميا. لا يمكنني أن آخذها على محمل الجد باستثناء ناحية البحث الأكاديمي من نوع آخر. لكنني من جهة أخرى، لم أشارك قط في معاداة الماركسية. لعلني انتقدت بعض مواقف ماركس، لكنني لم أكن يوما معاديا للشيوعية؛ بل استنكرت معاداة الشيوعية باعتبارها مؤامرة بلاغية وأيديولوجية. لكن رغم ذلك، مادامت الماركسية تحدّ، أكثر مما تساعد الوضع الفكري والثقافي والسياسي الراهن" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص182).

غير أنه، وفي سياق المحاورة ذاتها، ومن ناحية الماركسية، يبرز اسم انطونيو غرامشي الذي كثيـرا ما تم "استعماله"، أو بالأحرى "استـعمالاته" كمـا تقول آنيا لومـبا في كتابهـا السابق (ص46)، داخل أوروبا ذاتهـا وفي الهند والـعالم الـعربي، فـي نطاق تحليل قضـايا الأيديولوجيا والعرق والاسـتعمار... ذات التـأثير الأرجح داخل الثقـافة. وقد كان إدوارد سـعيد أوّل من درّس غـرامشي في أمريكا كما يقول، لكن دون أن تفوته الإشارة إلى "العقبات" التي كان يطـرحها تدريس غـرامشي والحـديث عنه هناك. وغـرامشي، كذلك، "لا يجـعلك تشعر أنه يـضربك على الرأس" كمـا يقول سعيد. إنه "عامل غرامشي" الذي يشرحه سعيد قائلاً: "إذا أردت أن تضع إصبعك على شيء واحد محدد، وعلى أسلوب محدد في التفكير، أعتقد أنه عامل غرامشي" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص193). واللافت للنظر أن إدوارد سـعيـد لم يتـأثر بغرامـشي، وهذه هي الحـال الغالبـة لا سيمـا في العالم الـعربي، من ناحـية "أولوية العـامل الأيديولـوجي" أو فكرة "الهـيـمنة" أو "المثـقف العضوي"... لقد تأثر به من ناحية أفكار مغايرة في مقدمها فكرة "الجغـرافيـا". الجغـرافيـا "المتورطة"، بدورها، وعلى طـريقتـها المخصوصـة، في تشكيل الأمم. فالنقطة المركزية في فكـر غرامشي في رأيه، والتي لم يتم التركيز عليـها بما فيه الكفاية، هي أن فكره

جغرافي بالأساس. إنه يفكر من منطلق أراضٍ ومواقع، وهذا مهم بالنسبة لإدوارد سعيد. ثم إن كل شيء، بما فيه المجتمع المدني، بل العالم أجمع، منظَّم وفقا للجغرافيا. كان غرامشي يفكر من منطلق اصطلاحات جغرافية، وكتابه "دفاتر سجن" عبارة عن خارطة العصرية. ولهذا السبب عدّ سعيد "المسألة الجنوبية" [بإيطاليا] أهم مقالات غرامشي.

غير أن ما سلف لا يفيد البتة أي نوع من الارتباط الأعمى بغرامشي، ومرد ذلك إلى ما سميناه قبل قليل بـ"المحاورة". فغرامشي يجب أن يقرأ بشكل تكتيكي فقط، فهو لا يمنحك إطارا نظريا. ثم إن تصنيفاته ليست مستقرة، بل إنها ضبابية إلى أبعد الحدود ويصعب تبيانها ببساطة ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص219، ص 239، ص240، ص249). فهي تستلزم الكثير من التأويلات؛ وهي تأويلات تفوق وبكثير، التأويلات التي تستلزمها كتابات فوكو وبارت ودريدا... الكاشفة، لا سيما في أثناء الترجمة، عن تداخل "التحليل" وتقنيات "الكتابة الأدبية" كما يتحدث عن ذلك كتّاب "ما بعد البنيوية".

إلا أن الإفادة من النظريات السابقة جعل النظرية تشبه "ألوان قزح" و"المهرجان" أو "الكرنفال"، وهو النقد الذي أخذ عن النقد الثقافي بعامة. هذا بالإضافة إلى أن تجميع الأنواع المعرفية

سالفة الذكر لا يخلو من "ترقيع" (Bricolage) أو "توليف" تبعا لترجمة أخرى تبدو الأنسب والألطف. بل إنه لا ينبغي التغافل عن أن ظهور النظرية ذاته كان نتيجة "تاريخ مختلط" استأثر بأصحابها في منافيهم بأمريكا. لقد رأى البعض في اعتماد سعيد على فوكو ضربًا من "التناقض"؛ ذلك التناقض الذي يتأكد، ظاهريا، في "جمع" سعيد بين مفكر وآخر يضاده كما في حال جمعه بين غرامشي وجوليان بندا، بل إن المسألة تتجاوز، كما ينتقد إعجاز أحمد، "الجمع" نحو "الترويض" الذي يجريه سعيد عبر جوليان بندا لآراء غرامشي. ولعل هذا ما جعل البعض يشير إلى سعي سعيد إلى ركوب حصانين في الوقت نفسه (آنيا لومبا، ص250). وكما أن "الاقتباس" و"التكييف" جعل البعض يرى في النظرية ككل "مصطلحًا ملتبسًا" و"موضوعًا عامًا" و"تجميعا يفتقر إلى التنظير". غير أن ما تجدر ملاحظته هنا، أن هذا التجميع أو الاستعمال لـ"المألوف" لا يخلو من "تفرد" هو قرين "التمرد" و"الاحتجاج" على ما يدرس ـ وفيما يشبه العرف الثابت ـ في المراكز الأكاديمية الغربية. إن التشديد على مفاهيم "القوة" و"الهيمنة"، ومن داخل الحقل الأكاديمي ذاته، أدى إلى نوع من الارتقاء بهذا الحقل إلى مصاف الحركة الأكاديمية الاحتجاجية ذات الصلة أو الصلات باليسار الثقافي "الليبرالي". لقد مدّت النظرية

العالم الأكاديمي بـ"إبدال أخلاقي" كما تقول ليلى غاندي في كتابها السالف (ص176).

فمن الجلي إذا أنه كان هناك تأثير لأبناء العالم الثالث، من الذين قدموا، وبـ"تجارب" شخصية و"جروح" (Cicatrices) كولونيالية في الوقت ذاته، إلى "العالم الأول" (الأمريكي بصفة خاصة) للتدريس في كبريات جامعاته. هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك أسماء أخرى كثيرة حلَّقت حول هؤلاء أو انجذبت إلى الأفق الذي تتيحه النظرية على مستوى معالجة قضايا كثيرة ذات صلة بالتاريخ والأنثروبولوجيا والجغرافيا والأدب والنقد... كساندرا هاردين وبنيتا باري وإيلا شوهات وروبير يونغ وبنديت أندرسون وبارتا شتارجي... وعشرات الأسماء الأخرى الموَّزعة على أمريكا وبريطانيا والهند وباكستان... إلخ. والملاحظ هنا أن النظرية لم تقتصر على "الثالثيين" فقط، وإنما جذبت إليها أسماء تنتمي للمغرب ذاته. و"لكن الثقل التأصيلي بعد إسهام إدوارد سعيد يظل لأبناء العالم الثالث بوجه خاص، ربما بسبب معاناتهم أكثر من غيرهم آثار التجربة الاستعمارية التي لم تنقطع لوازمها. ويلفت الانتباه في هذا المجال النقاد الذين يرجعون إلى أصول هندية..." كما يوضِّح، أو بالأحرى يعترض، جابر عصفور في كتابه "النقد الأدبي والهوية الثقافية" (ص336).

هذا بالإضافة إلى أنه يمكن الحديث عن تيارات داخل نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي وفي مقدّمها تيار منظري الخطاب الكولونيالي ودراسات التابع والنقد النسائي ما بعد الكولونيالي ومنظري ما بعد الكولونيالية بصفة عامة مثل الناقد الأيرلندي الأصل البريطاني الجنسية تيري إيجلتون وتيار النقاد الماركسيين مثل إعجاز أحمد وغياتري سبيفاك وسمير أمين... ودون التغافل عن تيار المناهضين الثوريين للاستعمار الذين مهدُّوا للنظرية أمثال فرانز فانون وسواه من الذين أشرنا إليهم من قبل. فمن الجلي، إذا، أنه يصعب محاصرة النظرية أو السيطرة عليها بسبب من تشعب مفاهيمها وتعدد تياراتها.

وعلى مستوى آخر لم يكن غريبا أن يُحاصَر حقل نظرية ما بعد الاستعمار من قبل أكاديميين، لا سيما داخل الفضاء الجامعي الأمريكي المحكوم بما ينعته سعيد في "تأملات حول المنفى" بـ"الامتثال السياسي لا التفوق الفكري" (ص234). وكما نوقش مصطلح "ما بعد الاستعمار"، وعلى أصعدة عديدة، بـ"عنف" بسبب من "السيطرة على الحدود الأكاديمية" كما تقول آنيا لومبا (ص22). ولم تعرف النظرية من قبل تداولا واسعا في لحظات التبور أو التشكل الأولى بسبب من "المرحلة الريغانية"، التي تزامنت مع العقد الأخير من "الحرب الباردة"، وتأثيرها على

الثقافة والسياسة، وبسبب من النقد الثقافي الأمريكي ككل الذي لم يكن ذا خلفيات سياسية، كبيرة، على غرار الدراسات الثقافية في بريطانيا التي كانت لا تخلو من ميول يسارية. هذا بالإضافة إلى أن الافتتان بـ"النظرية الفرنسية" وقتذاك، خصوصا من ناحية تأثير "التفكيكية"، لم يكن ليتناسب مع خطاب مثل "خطاب ما بعد الاستعمار" الذي كان يستند إلى مفاهيم مثل "السلطة" و"القوة" و"الهيمنة"... التي كانت تبدو غريبة في الحقل الأكاديمي الأمريكي. ثم إن المثقف، في أمريكا والذي كان بإمكانه أن يثير هذا النوع من "الأسئلة"، كان دوره غائبا. بل إن أداء هذا الأخير لم يكن يحيد عن دوائر "التخصص" و"الاحترافية" و"المهنية"، كما شرح ذلك إدوارد سعيد، وبإسهاب، في كتابه "صور المثقف" (1994).

بل إنه حتى موضوع في حجم موضوع "الزنوجة" تعرض بدوره لـ"ذبح" داخل أمريكا، "ذبح أبيض" كما نعتته الروائية الأمريكية (من أصل إفريقي) توني موريسون في سياق حديثها عن "وضعية الكتابة السوداء" في "المخيلة الأمريكي" في كتابها الشهير (1992) "Playing in the Dark" المترجم تحت عنوان "اللهو في العتمة ـ البياض والمخيلة الأدبية" (توفيق سخان، سورية 2007) وتحت عنوان آخر "صورة الآخر في الخيال الأدبي"

(محمد مشبال، المغرب 2008). وكما تتصور توني موريسون، وعلى لسان المترجم الثاني، فإنه لا يمكن الرد على "الذبح الأبيض" ، الذي لا يفارق "العنصرية المشفرة" التي يتم التلويح بأنها "ظاهرة طبيعية وإن كانت مثيرة للغضب" (ص39)، إلا من خلال "الأدب" ذاته وعبر "النزعة الإنسانية" التي تسعى إلى "تحرير اللغة" من "الشفرات العرقية" التي تقع في أساس تشكل "النصوص السردية" . ثم إن "التفسيرات العرقية" لا تكشف عن عيوبها، وبشكل أفضل، في الكتابة. تقول في هذا الصدد: "[...] كان الأدب الأمريكي شريكا في جريمة صناعة العنصرية، غير أنني توخيت بقدر مماثل من الأهمية أن أرى الأدب عندما يتولى تسفيهها والنيل منها" (ص35). ولعل هذا ما يذكّرنا بـ"النزعة الأبوية للبيض المثقفين" التي كان جان بول سارتر قد تحدّث عنها في كتابه "دفاع عن المثقفين" (ص56).

غير أن المجابهة ومن داخل الأدب وعبر النزعة الإنسانية لا يمكنها أن تنحصر في الأدب فقط، فهي مطالبة بالارتباط بالثقافة بعامة. وكل ذلك في المنظور الذي يفضي إلى تصور كلود ليفي شتراوس حول "الثقافة التي تصنع العرق لا العرق الذي يصنع الثقافة" . ومن هذه الناحية لا يوجد مجتمع قائم على العرقية كالولايات المتحدة (ص24)، ثم إن ارتباط لفظ "أمريكي" بالعرق،

وكمـا تواصل طوني مـوريسون، عمـيق (ص54). والحديث عن "الهوية الثقـافية" "توجه أمـريكي" كما يقول آدم كـوبر في كتابه "الثـقــافـة" (ص19). والأخطر أنه لا توجـــد، في أي خطاب عمومي، الإحـالة إلى السود (ص65). وفي نيويورك يوجـد أكبر مـتحف لـلهولوكـست، وفي نيـويورك ذاتهـا لا يوجـد متـحف للأفـروأمريكين ولا للأرمـينيين. تلك هي "الذاكـرة" حين تدخل على خط المـواجـهـة، وذلك هو "التـــملق الذليل" لـ"الـهـوية البيضاء". و"هذا هو لب الـقصة باختصار" كمـا توجز موريسون (ص٣٦).

وفي هذا السياق المركَّب يتحرك النقد، لكن من موقع الإسهام المتورط. وتشرح موريسون الفكرة قـائلة: "إن النقد باعتباره شكلا من أشكال المعـرفة قادر على أن يسـلب الأدب ليس أيديولوجيـته الضمنيـة والصريحة فـحسب، ولكن أفكاره أيضـا، إذ يستطيع أن يصـرف النظر عن العمل الصـعب والشـاق الذي يقوم به الكتـاب لإنجاز فن يظل جزءًا دالاً من المشهـد الطبيعي الإنساني. ولعله من المهم أن نرى كـيف أن الإفريـقانيـة لا تنفصـل عن تأملات النقـد الأدبي وعن الاستراتيجيات المتعمدة والمحكمة التي تم اتخاذها لمحو حضـورها من مجـال النظر" (ص39). و"نقاد الأدب الأفذاذ"، كما تنعتهم، وفي الولايات المتـحدة، تعيينا، ومن الذين لم يقرؤوا

قط نصا إفريقيا أمريكيا، لا يترددون لحظة في التباهي بذلك (ص33). فعلى هذا المستوى ثمة "إجماع" بل "عمى نقدي مقصود" (ص36)، مما يحرِّم من ملاحظة "الظلمة الممزقة" (ص82). فمن الجلي أن النقد ليس "صامتا" أو "مورطا" فقط، وإنما هو "مُسيَّس" أيضا.

وبتصعيدها للإشكال، ومن ناحية الثقافة ذاتها، في صلاتها بـ"الهيمنة"، وإلى ما يجاوز الخريطة الأمريكية، وخصوصا حين تقول: "ليست الولايات المتحدة بالطبع الأمة الوحيدة التي قامت ببناء الإفريقانية، فقد أسهمت ثقافات جنوب أمريكا وإنجلترا [وفرنسا] وألمانيا وإسبانيا في تكوين بعض مظاهر "إفريقيا المختلقة". ولم تستطع واحدة من هذه الثقافات أن تقنع نفسها بأن المعيار والمعرفة يمكنهما البروز خارج مقولات الهيمنة" (ص28)، تكون صاحبة رواية "جاز" قد تقاطعت مع أطروحة إدوارد سعيد حول "الخطاب الاستشراقي" في تمركزه على "التمثيل" حين يكون جزءًا متمما لـ"العنف الاستعماري".

قلنا إن النظرية تمت محاصرتها، غير أن توالي الأحداث وتفاعل الوقائع وتبدُّل الأنساق سيكرسها في شتى أنحاء العالم، خصوصا مع الأحداث المدوية التي هزت أركان العالم الأمريكي، أي أحداث 11 سبتمبر (2001) التي اعتبرت "حدثا ما بعد

كولونيالي" . . . لكن شـريطة التعامل مع هذه الأحداث باعـتبارها "حدثا" في التاريخ لا التاريخ بأكمـله كما يسعى إلى ترسيخ ذلك النمط القرائي الاستشراقي العـدائي الذي يتزعمه برنار لويس ومن يسيـر في فلكه، النمط الذي أصبـح في أعقاب الأحـداث نفسـها عنصرًا مـركزيًا في نظرة الإدارة الأمـريكية إلى العـالم. وقد أفلح برنارد لويس في تحويل شـعار "الحرب على الإرهاب" من "خط تحليلي" إلى نوع من "التعاليم الدينية" التي بموجبها تصير معارضة "الحرب على الإرهاب" "خيـانة وطنية" كما يعلّق غسـان سلامة في كتابه "أمريكا والعالـم" (ص379). إجمالا أصبح مصطلح "ما بعد الاسـتعمار" آخـر مصطلح غريب يبـهر العقل الأكاديمي كـما سيقول رسل جاكوبي (آنيا لومبا، ص7).

ولا يبدو غريبًا حتى نبقى في ظل الحديث عن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي أن نتحدث، وفي مفتتح الألفية الثالثة، لا عن الجيل الثاني أو الثالث فحسب في النظرية، بل عن آلاف الذين يفيدون منها خصـوصا من أبناء العـالم الثالث التي تبدو فـيها النـظرية ذات تأثير قـوي. . . وكل ذلك في المنظـور الذي يجـعل منهـا دراسـة عـابرة للقارات والثقـافات أو "نظرية مرتحلة" أخذا بعنوان إحـدى مقالات إدوارد سعـيد الشـهيـرة. غيـر أن هذا "الارتحال" مقـرون بنوع من "الجغرافـيا" هي "جغرافـيا الارتحال" كمـا ينعتها سعـيد؛ مما يطبع

النظرية بكثير من "التلوينات الإقليميـة" . ثم إن ما سيحفز على هذا الضـرب من "الانتشـار" (للنظرية) أن الاسـتعـمار كـان له امتـداد جغرافي وتاريخي يجعل تقديم ملخصات حوله أمـرا مستحيلا، كما يجعل من الصعب جدا تنظير (Théorize) الاستعمار كما تتصور آنيا لومـبا (ص9). ومن ثم منشـأ "الانتشـار" الذي هو قـرين مبـدأي "التمايز" و"التغاير" ، في الوقت ذاته، بالنسبة للنظرية.

واللافت للنظر أن تأثير النظرية امتـد إلى إسرائيل ذاتها وذلك من خـلال ما يعـرف بـ"تيار" أو "ظاهرة المؤرخين الجـدد" الذين برزوا في أواخر الثـمانينيـات من القرن الماضي، وهي ظاهرة غـير مسـبوقة في تـاريخ إسرائيل. أجل لقد كـان هناك، ومن الدارسين اليـهود من أصـر وإلى الرمق الأخيـر من حيـاته، على النظر إلى "إسرائـيل" باعتـبارها "ظاهرة كـولونياليـة" كمـا فعل مـاكسـيم رودنسون (2004 ـ 1915)؛ غير أن مـحاولات هؤلاء، وأغلبهم عاشوا خارج إسرائيل، ظلت "فردية" مقارنة مع دراسات المؤرخين الجدد التي ارتقت إلى مـصاف "الظاهرة" أو "التيار" . وقـد صدم هؤلاء "الوعي الصهـيوني" الذي عدّ نظرتـهم، وإلى جانب نظرة "علمـاء الاجـتمـاع الانتـقـاديين" ، "ذاتيـة تجديدية وانقـلابيـة" و"مسـتعدة لشجب كل مـبدأ من مبادئ الصـهيونية" . وقـد سعى هؤلاء وبتفاوت، ومـن موقـع تأكيد التباس الأكاديمي بالسياسي،

أو أن الأكاديمي هو سياسي أيضًا، إلى "التشكيك" في "البطولة الإسرائيلية" في الحرب مع العرب "المفككين"، وقبل ذلك التشكيك في "الأسطورة الإسرائيلية" عن "التأسيس": تأسيس الدولة العبرية العام 1948، وما رافق ذلك من مشاكل مثل قضية اللاجئين الفلسطينيين وطبيعة إسرائيل كـ"دولة عنصرية" وقضايا أخرى تمس الصراع العربي - الإسرائيلي الطويل... إلخ. والمؤكد أن المدرسة لا تشكل "تيارا منسجما" أو "متجانسا"، إذ يجب التفريق داخلها، وعلى سبيل التمثيل لا الحصر، بين مؤرخ صهيوني مثل بني موريس الذي ظل مصرا على أن ما قام به "عمل صهيوني" رغم كتابته عن "مشكلات اللاجئين" و"معاناة الشعب الآخر"... ومؤرخ آخر مختلف مثل ايلان بابي الذي قدم المساهمة الإسرائيلية الألمع والأكثر راديكالية والذي اضطر إلى مغادرة إسرائيل أو باروخ كيمرلنغ (2007 ـ 1939) الذي عانى من العديد من المضايقات أو بنيامين بيتلحمي الذي وضع كتابا أثبت فيه أن الحركة الصهيونية جزء من الحركة النازية. هذا لكي لا نشير إلى أسماء أخرى كثيرة يصعب حصرها في هذا المجال. ودون التغافل عن المؤرخ الإسرائيلي اليساري البروفيسور زئيف شطيرنهيل الذي تعرض، يوم 25/9/2008، وبسبب أفكاره، لمحاولة اغتيال؛ مما جعله يعلق على الحدث قائلا: "في حال أن من قام بهذا العمل

يمثل تيارا سياسيا أو شعبيا، فإن هذه ستكون بداية انحلال الديمقراطية الإسرائيلية".

ويلخص إدوارد سعيد في مقال "تاريخ جديد أفكار قديمة" (وأعاد نشره في "نهاية عملية السلام") أن ميزة أعمال المؤرخين الجدد الإسرائيليين أنها تعكس التغيّر الأعمق الذي تشهده إسرائيل، وأنها على الأقل تدفع التناقض الصهيوني إلى حدود لم تكن بادية لغالبية الإسرائيليين، بل للكثيرين من العرب أيضا، وهم رغم كونهم يمثلون أقلية صغيرة يمثلون ظاهرة مهمة ("الحياة"، 26 أيار 1968). وفي واقعة طريفة، ودالة على "مقالب الإعلام" ابتداء، لم يكن غريبا أن يُعلن موت دارس اليهودية والتقاليد الكهنوتية والتلمودية، وأستاذ الكيمياء كذلك، إسرائيل شاحاك (2001 ـ 1933) بالرغم من أنه كان لا يزال على قيد الحياة، ونشرت نعيه صحيفة "واشنطن بوست" في تقرير تم نشره بعد أن زار شاحاك شخصيا الصحيفة ليثبت لهم أنه ليس ميتا كما يذكّرنا بذلك إدوارد سعيد في نص تقديم الكتاب الأشهر لشاحاك "تاريخ اليهود وديانتهم" (ص17) الذي ترجم أكثر من مرة إلى اللغة العربية.

وقد حفلت "كرمل" الراحل محمود درويش بالعديد من المقالات التي تعكس وفي إطار من "نقد الصهيونية"، هذا النقاش وفي هذا الصدد يمكن تصفح العدد المزدوج (56 ـ 55)، من المجلة،

والمكرّس للذكرى الخمسين للنكبة، الذي ضمّ بعض مقالات المؤرخين الجدد. وكما ضمّ حسن خضر جانبا من هذا النقاش في كتاب "قصر الأواني المهشمة: دراسات في نقد الصهيونية" (2001) الذي ترجم وقدّم فيه لخمس دراسات كتبها باحثون ينتمي بعضهم لمجموعة "المؤرخين الجدد" وينتمي بعضهم الآخر لتيار "نقد الصهيونية" بصفة عامة. هذا بالإضافة إلى مجلات أخرى اهتمت بدورها بالموضوع كمجلة "الدراسات الفلسطينية" في ملفها "الصهيونية، وما بعد الصهيونية ومعاداة الصهيونية" (العدد 33، شتاء 1998). ودون التغافل أيضا عن كتاب دومينيك فيدال "خطيئة إسرائيل الأصلية: المؤرخون الجدد يعيدون النظر في طرد الفلسطينيين" (1998) الذي نقله إلى العربية جبور الدويهي وصدر عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية العام 2002.

وقد ساهمت عوامل عديدة في ظهور "المؤرخين الجدد" منها "الأرشيف الوطني الإسرائيلي" الذي صار في متناول المؤرخين الجدد، و"مناخ ما بعد الصهيونية"، وبروز "علم اجتماع جديد" سعى إلى إعادة فحص المفاهيم الأساسية لـ"المجتمع الإسرائيلي"، والدور الذي لعبته صحيفة "هاآرتس" (اليسارية) على مستوى إثارة العديد من القضايا التي تتعلق بالفلسطينيين واليهود الشرقيين والهوية اليهودية وغيرها من القضايا التي لم يكن مسموحا

بإثارتها، وانفتاح هؤلاء المؤرخين على "الخارج" ونشر أعمالهم فيه قبل أن تجد صدى لها في إسرائيل... وغير ذلك من العوامل الذي يعرض لها أسامة العيسة في مقال، صحفي، "هل "المؤرخون الجدد" في إسرائيل أصدقاء لنا؟ الإسرائيليون يراجعون روايتهم، بينما العرب لم يكتبوها أصلا"، (جريدة "الشرق الأوسط"، 22/1/2005).

غير أن ما يهمنا هنا، هو تأثير "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" في كتابات بعض مؤرخيها، وكل ذلك في المنظور الذي لا يفارق "الشجاعة" التي لا تفارق بدورها "المخاطرة" في كتابة "تاريخ إسرائيل القديم". وفي مقدم هؤلاء، خصوصا أننا ننظر إلى النظرية الأخيرة في صيغتها المعربة، المؤرخ الاسكتلندي للشرق الأدنى كيث وايتلام صاحب الكتاب الأكاديمي "اختلاق إسرائيل القديمة" (1996) الذي كان إدوارد سعيد قد شدّد عليه في مقاله "الاختلاق والذاكرة والمكان"، بل عده "بالغ الأهمية" في حوار "القلم والسيف" (البحرين الثقافية، ص76). وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب، وللمناسبة فهو مترجم إلى العربية (1999)، غير مسموح بتدريسه في الجامعات الإسرائيلية. والظاهر أن دراسة إدوارد سعيد "الاستشراق" (1978)، بل ومجموع دراسات هذا الأخير حول الإمبريالية بعامة وفلسطين بخاصة، تشكل نقطة

محورية في القراءة الناظمة لكتاب "اختلاق إسرائيل القديمة". ويتصور صاحب الكتاب الأخير أن تأثير "الاستشراق" كان "مفارقا"، لأنه بدلا من أن يكون تأثيره في الشرق الأوسط الذي ركز عليه فإذا بتأثيره، أو بالنجاح الأكبر فيما يتعلق بـ"استرداد الماضي"، يتحقق في مجال التأريخ الهندي ومن خلال ما يعرف بـ"سبالترن" (Subaltern) أو "مجموعة دراسات التابع" (وقد سلفت الإشارة إليها) التي تستخدم في بعض الأحيان كمقابل للدراسات ما بعد الكولونيالية كما يقول دوغلاس في مقاله السابق (نزوى، ص46). ويمكن أن نخلص إلى أن أصحاب هذه المجموعة نجحوا في تحدي النماذج المهيمنة على كتابة التاريخ الهندي التي كانت حتى بداية الثمانينيات مشتقة من تاريخ الهند الاستعماري. لقد تمكن هؤلاء من المطالبة بـ"السياق الأكاديمي"، وبالتالي من هدم "الروايات الرسمية" التي كانت تقوم على "فهم استشراقي" للمجتمع الهندي (ص361-360).

وتبدو إفادة المؤرخ الإسرائيلي السابق من منجز إدوارد سعيد واضحة في تصديه لما ينعته (أي وايتلام) بـ"خطاب الدراسات التوراتية" الذي يشكل جزءا لا يتجزأ من "الدراسات العلمية" التي عرّفها إدوارد سعيد بأنها "الخطاب الاستشراقي" كما يقول المؤرخ (ص26)، مما جعل "خطاب الدراسات التوراتية" مورطا في

"الإمبـرياليـة"، "الإمبـريالية الناظرة إلى الوراء" (ص339). وقد تحقق للـدراسات التوراتيـة القيـام بذلك نتيـجة تجاهلهـا "فلسطين القديمة" في مقـابل اهتمامها بـ"إسرائيل القـديمة"؛ بل قد تم فهم هذه الأخـيـرة وتصويرها، وفـي إطار من "تواطؤ الاسـتشـراق" وإصراره على "مـخاطبـة الغرب" فـقط؛ على أنها منبع الحـضارة الغربـية (ص26). بل إن كلمـة "حضـارة" هي اختـصار لكلمـة "الغرب" الذي هو وريث الحضارة اليهـودية ــ المسيحية (ص93). هذا وأن معظم الباحثين في الدراسات التوراتية في القرن العشرين، جاؤوا من أوروبـا الغربيـة وإسرائيل وأمريـكا الشمـالية (ص55). وعلاوة على الخلفية الغربية لهؤلاء الدارسين ثمة مشكل آخر يتمثل في كـون تاريخ إسـرائـيل القـديمة ظل حكرا على كـليـات الدين واللاهوت وليس التاريخ (ص27)؛ مما أفضى بالدراسات التوراتية، ولمدة طويلة، إلى أن تنأى بنفسها عن الخطاب النقدي الذي أثير في تخصـصات التـاريخ والأنثروبولوجيـا وعلم الاجتـماع والاقتـصاد (ص35).

وثمة أكـثر من عـلامة تصل الدراسـة بنظرية الخطاب مـا بعد الكولونيالي وبدءا من المعـجم النقدي الذي وظف مفاهيـم مركزية في النظرية مـثـل "السـرد" و"الخطاب" و"الأمـة" و"التـاريخ" و"الاختلاق" و"المكان" و"الذاكرة"... إلخ. وقبل ذلك، أو في

سياق الصلة التي تصل ما بين التاريخ والخطاب، هناك النظرة إلى "الخطاب الصهيوني" الذي كان، ومنذ بدايات تشكله، "خطابا كولونياليا" اعتمد في "إسكات التاريخ الفلسطيني" (العنوان الفرعي للكتاب) على "أسطورة التأسيس" من أجل تبرير "اختلاق إسرائيل القديمة". هذا بالإضافة إلى أن المسألة لم تنحصر في "العودة إلى الماضي" من أجل تبرير الحاضر فقط، بل في "التعامل" مع الفلسطيني باعتباره "آخر" مما يسوغ "تحقيره" عبر "كليشهات جاهزة" لا تفارق "عنف التمثيل" الذي يقع في أساس "ظاهرة الاستشراق". ومن ثم تطرح الدراسة على الفلسطينيين، وفي نطاق الصراع على "تدوين التاريخ" لا "الأرض" وكـ"وجود مادي" فقط، "قراءة ما بعد استعمارية" عليها ألا تتخذ من القرن الثامن عشر نقطة انطلاق في إشارة إلى ما فعله إدوارد سعيد نفسه، أو بالأحرى اكتفى به، في "الاستشراق".

على أن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، ومن ناحية ما قدمه إدوارد سعيد تحديدا، قابلة لأن تطبَّق على فترات تعود إلى ما قبل القرن الثامن عشر، بل وعلى شعوب أخرى لا تنحصر في بلدان العالم الثالث أو الشرق الأوسط. ومن هذه الناحية، وكما يقول ستيفن هاو في مقاله السابق (ونستحضر النص على طوله لأهميته): "لقد عمل سعيد ما بدا أشكالا جديدة من الدراسة

الثقافية والتاريخية، وأسس بالفعل لنوعين أكاديميين جديدين ينموان بسرعة: "دراسات ما بعد الاستعمار"، و"تحليل الخطاب ما بعد الاستعماري". وفي ندوة نظمتها مجلة Americain Historical Review سنة 2000، تأكد بالوثائق أن تأثير سعيد يمكن أن يبلغ، وهو بالفعل شديد الأهمية، في حقول أبعد ما تكون عن اهتماماته الرئيسية، مثل تاريخ القرون الوسطى، ودراسات البلقان، والتاريخ الدبلوماسي الأمريكي. ولقد اتسع نطاق تأثير تلك الأفكار أكثر فأكثر، إذ يمكن رصدها لدى الفنانين البصريين ومديري المتاحف والروائيين ومخرجي الأفلام السينمائية، فضلا عن جمهور عام وعريض من القراء. وفي نظر المعجبين به، بات سعيد النموذج المثالي للمثقف النقدي" (الكرمل، ص16).

وحتى نعود إلى موضوعنا السابق فقد طرح إدوارد سعيد، في "مسألة فلسطين"، فكرة "الضحية": "فلسطين ضحية"، هذا بالإضافة إلى أن ما فعله الفلسطينيون بالإسرائيليين لا يمكن مقارنته البتة بما فعله الإسرائيليون بالفلسطينيين. على أن الأهم، في الكتاب، هو مسألة "الصراع الثقافي الكبير"، حول "الحكاية" و"السرد" وحول "الحق في الحياة"، التي تندرج في صميم نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي. ولا بأس من التذكير هنا، بمقال سعيد حول "السماح أو الترخيص بالسرد" (1985) الذي أعاد نشره في

"سياسات التجريد" (1994). وكما يخلص سعيد فـ"التاريخ الفلسطيني ممنوع، والسرديات نادرة". وأما "قصة الأصل"، بمعنى البيت والوطن، فتظل هي الأخرى مطموسة، وعندما تظهر تكون متشظية ومنقسمة ومبعثرة. إجمالا فالحياة الفلسطينية منمطة ومختزلة ومجردة من "صفاتها الإنسانية".

واللافت للنظر أن هناك من لا يزال يتصور أن ما قامت به إسرائيل العام 1948 يدخل في نطاق "لاستقلال". ومن ثم نص "إعلان استقلال دولة إسرائيل" (14مايو 1948) الذي يدرجه البعض ضمن نصوص "تصفية الاستعمار". وأبرز ما يشير إليه "النص" أن إسرائيل ظلت مهد الشعب اليهودي. وأن هذا الأخير ظل وفيا لهذا الأرض التي هجر منها، وظل يصلي ويتضرع، في الشتات، حتى يعود إليها... ويزرع ـ من ثم ـ داخلها ثقافة ذات قيمة وطنية وعالمية في آن. وبسبب من الاستقلال عادت مجموعات من اليهود إلى "موطنها"، ثم إن من لم يعد منها مطالب بالعودة والالتزام بالإسهام في تحقيق "الحلم الأكبر". ومن ثم كان منشأ "الحياة" في "الصحراء"، وبعث اللغة العبرية، وتكوين المدن والقرى... وكل ذلك في إطار من "السلام" الذي تريده الأمة اليهودية لساكني المنطقة وبخاصة للفلسطينيين الذين أصبحوا مطالبين بعدم "عرقلة السلام" وبـ"خدمة الدولة العبرية".

وهذه الأخيرة مستعدة، من جهتها، لـ"خدمة الفلسطينيين"، بل ومستعدة لـ"بناء الشرق الأوسط" ككل. وهو ما يمكن التعمق فيه أكثر في كتاب جاك دالوز "نصوص حول فك الاستعمار" (1989).

فالتأويل الصهيوني وحتى نلتزم بمفاهيم نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، يقوم بـ"استبعاد" الحضور الفلسطيني عن دائرة "الخطاب"، وكل ذلك قبل أن يجهز عليه عسكريا في الحرب. ومن ثم منشأ "فكرة فلسطين" التي لا يمكن الوصول إليها إلا عبر تحليل هذا الخطاب ووضعه في إطاره التاريخي الخاص، وكل ذلك في المنظور الذي يفضي بالفلسطينيين إلى صوغ "خطابهم النقيض" الذي يضمن لهم حق "بناء وطنهم" وحق الحفاظ على "هويتهم" و"ذاكرتهم". وكما يخلص الروائي والكاتب إلياس خوري، في قراءة "سؤال النكبة بين الحاضر والتأويل ـ إدوار سعيد و(مسألة فلسطين)" لكتاب "مسألة فلسطين"، ففكرة فلسطين هي محور كتاب إدوارد سعيد... رغم أن الكتاب لم يحلل أسباب النكبة، بل قرأها كجزء من تاريخ الغزو الكولونيالي (الكرمل، ص53) أو كنقطة بارزة في "خريطة الألم الإنساني" كما وصفها إلياس خوري نفسه في مقال آخر حول إدوارد سعيد ("الولادتان"/ "الاتحاد الاشتراكي" (تيارات/ الملحق الثقافي)، 31 أكتوبر ـ 6 نوفمبر 2003، العدد 76).

غير أن ما سلف لا يحول دون تأكيد أن فكرة فلسطين أصبحت بفضل إدوارد سعيد "رواية هامة في العالم" كما قال محمد شاهين في كتابه "إدوارد سعيد رواية للأجيال" (2005)، هذا بالإضافة إلى أن إدوارد سعيد نفسه "رواية عظيمة جميلة" ستعظم أكثر مع مرور الأيام كما يضيف صاحب الكتاب. فالمقاومة يمكنها أن تتأسس أيضا، وبشكل لا يقل أهمية عن "المقاومة المباشرة"، على جبهة "السرد" كما شرح سعيد نفسه في مقال "السماح أو الترخيص بالسرد". وقراءة من النوع الذي ينصح به وايتلام الفلسطينيين مطالبة بالعودة إلى الوراء كثيرا حتى تستغل التصدع الحاصل، ومنذ أواخر الثمانينيات، في "الرواية الأصل" أو في "التركيب المراوغ" لـ"السرد" أو "الخطاب التوراتي". وكل ذلك من أجل تحقيق نوع من "التوازن" الذي هو جدير بألا يدمر الطرفين. يقول كيث وايتلام: "والدراسة الحالية ليست إنكارا لمملكتي إسرائيل ويهودا: وإنما هي محاولة إعادة التوازن بعد أن تم تصوير التاريخ الإسرائيلي واليهودي على أنه تاريخ المنطقة الوحيد، بدلا من أن يكون جزءا من تاريخ فلسطين القديم والأشمل" (ص356).

وفي السياق نفسه، سياق تعريف نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، التي لا تخلو من صعوبة كما لاحظنا قبل قليل،

تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "المابعد" [ما بعد الكولونيالية] لا يفيد البتة أي نوع من "الكرونولوجية" أو "التاريخية" أو "المرحلية" وغير ذلك من الصفات التي يفضي إليها المعنى الحرفي للمصطلح. فـ"ما بعد" لا يفيد، أبدا، وحسب هنري ميوشنيك، "جديدا". والمفردة، وبكلمات ليوتار، التي تذكرنا بها ليلى غاندي، في كتابها، تومئ إلى نوع من الجدل وإلى نوع من التطلع نحو عالم جديد وأفضل (ص174). أجل لم تعد الإمبراطورية الأوروبية والأمريكية تستحوذ على 85% من أراضي العالم كما كانت عليه الحال في الحرب العالمية الأولى، خصوصا في الفترة الممتدة من 1945 إلى 1965 حيث لم يبق تقريبا مجتمع خارج الاستعمار. وهو ما يدخل في نطاق "الأوج" أو "الذروة" التي كان قد بلغها الاستعمار في تلك الفترة كما يتحدث عن ذلك برنارد دروز في كتابه "تاريخ فك الاستعمار في القرن العشرين" (ص16). ودون أن نتغافل، هنا، عما كان يعرف بـ"مستعمرات الاستيطان الأبيض" الذي شمل كندا ونيوزيلندا وأستراليا وأمريكا بدورها. غير أن الـ 100 دولة التي تم تشكيلها في المرحلة ما بعد الاستعمارية (بعد 1945)، ومن "وجهة نظر ما بعد استعمارية"، ليست حقيقة محايدة كما يقول إدوارد سعيد في "الثقافة والإمبريالية" (ص125)؛ إضافة إلى أنها جديرة بأن تعكس العالم الذي تمَّ، وبلغة إدوارد سعيد، ترسيمُه "خرائطيا" من جديد، وبما

يواصل الاستعمار (Colonisation) بأشكال مغايرة أو غير مباشرة. فالحضور الامبريالي لا يزال متواصلا في العالم العربي، الذي هو موضوع دراستنا، ومنذ حملة نابليون على مصر عام 1798 كما يذكرنا إدوارد سعيد، إضافة إلى قضايا العنصرية والعرقية... التي لا تزال متواصلة في العالم ككل. وكما أن "العولمة" (أو بالأحرى "فخ العولمة" كما تم توصيفها) الاقتصادية والثقافية، وبآلياتها التفكيكية، أو التخريبية، لـ"الهويات" الفردية والجماعية في آن واحد، وفي استنادها إلى "المتنديات الدولية" (الأمم المتحدة والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي)، لا تعدو أن تكون مجرد شكل من أشكال التدخل في شؤون الشعوب أو مجرد شكل من أشكال الإمبريالية. ولذلك ليس غريبا أن تتم مقاومتها، وبشراسة، وبدءًا من الغرب نفسه.

والامبريالية في سياق التمييز بينها وبين الاستعمار، ومن حيث هي "عمل دون مستعمرات رسمية" أو "إمبراطوريات رسمية"، لا تزال متواصلة ولا في شكل طموحات إمبراطورية فحسب (كما أسلفنا)، وإنما بأشكال عسكرية سافرة ومباشرة. ومن ثم فإن ما كان قد قاله الفريق البريطاني [ستانلي مود] بعد احتلال العراق عام 1917: "إن جيوشنا لا تأتي إلى مدنكم وأراضيكم كمحتلين أو أعداء، بل كمحررين"... كلام لا يزال "سائدا" إلى يومنا

هذا. . . بل وباسمه تم احتلال العراق البلد العربي الثري بـ"البترول" الذي تسيل من أجله "اللعاب" والذي تنظر إليه أمريكا ــ وفي إطار نظرتها إلى "احتياطات الشرق الأوسط النفطية" بصفة عامة ــ بل وتعاملها مع هذا الشرق كـ"محطات بنزين" كما قال كارلوس فوينتس ــ باعتباره "أمانة أمريكية" كما يقول إدوارد سعيد في "الثقافة والإمبريالية" (ص353). وفي هذا الإطار يقول طارق علي (الكاتب الباكستاني المقيم في انجلترا) في نص حوار "ضلالات إمبريالية" بأن الخطاب الذي تحدث فيه [جورج دبليو بوش] عن الحرب من أجل الحرية وضد الاستبداد كان أيضا هو الخطاب في زمن الحرب الباردة، وكان أيضا خطاب الإمبراطورية البريطانية، والإمبراطورية الفرنسية، بل وأحيانا الخطاب الذي استخدمه هتلر. إضافة إلى أن امتلاك الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من 700 قاعدة عسكرية، في أكثر من 100 بلد، وفي دلالة على أمريكا كـ"إمبراطورية قواعد" كما يقول تشالمز جونسون، يشكل مستوى من القوة والهيمنة غير مسبوق في التاريخ كما يضيف طارق علي. وكما قيل فـ"بناء الأمم" لا يدخل ضمن أولويات الولايات المتحدة إذ يمنعها تركيزها على المعركة المقبلة من الاهتمام بالمعركة السابقة.

فالمسألة لا تتعلق بـ"ما بعد الإمبريالية"، بل بـ"تجديد" لها

في نهاية القرن العشرين كما يشرح إدوارد سعيد في كتابه/ حواراته "السلطة والسياسة والثقافة" (ص215). ثمة نوع من "سياسة التكرار" على مستوى "التجربة الكولونيالية" كما يضيف سعيد (ص220). وفي السياق نفسه يشرح نعوم تشومسكي، في كتابه "الهيمنة أم البقاء ـ السعي الأمريكي إلى السيطرة على العالم"، أن الأمر يتعلق بـ"فرض الهيمنة بالقوة" أو بـ"تحقيق "السيطرة التامة" مهما بلغت التكاليف (ص20) جنبا إلى جنب ـ شعار ـ "الحاجة إلى الاستعمار" (ص٧٢) التي أصبحت ماسّة اليوم مثلما كانت في القرن التاسع عشر لـ"حمل مبادئ النظام والحرية والعدالة إلى باقي أنحاء العالم"، المبادئ التي تعتنقها وتعتصم بها مجتمعات "ما بعد الحداثة"... إلخ. و"إذا كانت كل من بريطانيا العظمى وفرنسا، الدولتان المعروفتان على مر التاريخ بتدخلهما بشئون الدول الأخرى، قد تراجعتا عن هذه السياسة اليوم، وبالتالي انخفض خرقهما للقواعد، فالسبب لا يعود لتحسن في أخلاقهما السياسة، أبدا، إنما يأتي نتيجة تدهور في وضعهما المالي" كما ينبهنا إلى ذلك تزيفيتان تودوروف في كتابه "الأمل والذاكرة" (ص384) الذي يعرض فيه لأهم وقائع القرن العشرين حتى إن كان يشدد على واقعة "التوتاليتارية" بالنسبة لأوروبا الشرقية التي تحدّر من إحدى بلدانها صاحب الكتاب. ولا ينافس هذه التوتاليتارية، في بلدان إفريقيا، من غير "الاستعمار".

ومن ثم فإن "مؤسسات" مثل "صندوق النقد الدولي" و"البنك الدولي" و"وكالات الولايات المتحدة للتنمية"... لا تعدو أن تكون أطرافا لـ"التدخل الإمبريالي" في شؤون الشعوب. بل إنه حتى بعض "المنظمات الإنسانية"، كمنظمة "أطباء بلا حدود"، هي "منحازة" كما يشرح تودوروف في كتابه السابق (ص365 ـ 364). لقد انتهى زمن الاعتقاد بأن المساعدات شكل من "الكرم الدولي" المنزه عن الأغراض والمصالح كما تشرح تيريزا هايتر في كتابها "إمبريالية المساعدات" حتى إن كان الكتاب يقدم وجهة نظر متعلقة بأمريكا اللاتينية. وقد مثلت "المساعدات الخارجية"، وبوصفها أداة من أدوات السياسة الخارجية، وسواء في حال أمريكا اللاتينية أو غيرها، "تجليا مهما" لـ"الإمبريالية غير الرسمية" ("الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر"، ص233).

وأما العالم العربي، و"يثير العرب في الغرب أشد الانفعالات عنفًا، أكثر من أي شعب آخر" كما يقول الراحل مكسيم رودنسون، فهو الآخر مهمل بعامة باستثناء "نفطه" كما يعلق إدوارد سعيد في كتابه السالف (ص378). النفط أو "الثروة النفطية" التي "هبطت من السماء" والتي "لم تكتسب بالجهد والعرق" كما يقول - وساخرًا بالتأكيد - الأنثروبولوجي الأمريكي أرنست غيلنر في كتابه "ما بعد الحداثة" (ص44). ومن ثم فإن

هذا العالم، أو "الشرق الأوسط" تبعا للتسمية المتداولة بكثرة، والساعية إلى تذويب مفهوم "الوطن العربي"، يظل المصدر الأكثر أمانا للنفط، مما يستلزم إنشاء محمية نفطية موثوقة ومتفهمة فيه تتعهد بتأمين طلب المستهلكين الأمريكيين المتصاعد للنفط كما يشرح أيان رتليدج في كتابه "العطش إلى النفط". وكل ذلك أيضا في السياق الذي يفضي إلى "أهمية النفط العربي العالمية" وفي إطار من "عصر النفط" الذي يتحدث عنه الدكتور حافظ برجاس في كتابه "الصراع الدولي على النفط العربي". وكما قال ماكدونالد في رواية عبد الرحمن منيف "سباق المسافات الطويلة": "لقد بذلنا ما نستطيع ولا نزال [...]حتى آخر قطرة من النفط". وحتى في حال إسرائيل فإن "الماهية ـ البترول تسبق الوجود" كما ورد في عبارة أندري إعمار التي ينبهنا إليها عبد الكبير الخطيبي في سياق "نقد الصهيونية" في كتابه "النقد المزدوج" (ص122). إنه السباق الغربي، المحموم، على النفط العربي؛ والسيطرة، من ثم، على "الشرق". و"من يملك الشرق يملك العالم" كما قال وجارنا، عبد الرحمن منيف. وأمريكا ليست هي "الأب الأبيض العظيم" كما يقول إدوارد سعيد (ص451) بسبب من تورطها في العديد من القضايا التي تمس الكثير من الشعوب. وبكلام عام: فهي ملزمة بأن تقنع شعوب العالم بأنها "أمة ضرورية" كما يختم

المفكر اللبناني غسان سلامة كتابه "أمريكا والعالم ـ إغراء القوة ومداها" (ص 451).

وكما أن "الإمبرياليين الجدد"، ومن "صقور البنتاغون" بشكل خاص، يستندون إلى مستشرقين محددين هم امتداد لـ"الاستشراق الكلاسيكي" الذي مهّد لموجات الاستعمار، وفي مقدمة هؤلاء "المستشرق" أو "شيخ مؤرخي الشرق الأوسط" و"فيلسوف "الحرب على الإرهاب" برنارد لويس (وقد سلفت الإشارة) الذي أسهم في صياغة المفهوم الأمريكي للشرق الأوسط. برنارد لويس دارس "أزمة الإسلام" و"الإسلام اليوم" و"اليهود على أرض الإسلام" و"الإسلام والعلمانية" و"اللغة السياسية في الإسلام" وغير ذلك من العناوين الكثيرة، وكل ذلك بالاستناد إلى "أطروحة" الإسلام "الدموي" و"المعادي" لقيم "الحداثة" و"الديمقراطية"... وغير القادر على "الاندماج" في "صياغة العصر"، في مقابل "التفوق المطلق" لليهود. برنارد لويس الذي استثنى، ضمن هذه "القراءة" التي نعتها البعض بـ"القراءة المرضية للإسلام"، "تركيا الكمالية"، ولا لشيء إلا لأنها "علمانية" و"معادية للأصولية" و"منفتحة على إسرائيل". هذا بالإضافة إلى أن تركيا وإسرائيل "صديقان" للحلف الأطلسي، ولأمريكا بخاصة، وتربطهم مصالح عسكرية وسياسية مشتركة. ثم إن العالم

العربي، وحتى يلج "الحضارة"، مطالب بأن يأخذ بتجربة تركيا في مجال "العلمانية" وبتجربة إسرائيل في مجال "الديمقراطية". هذا هو برنارد لويس الذي تحرص الجامعة العبرية بالقدس على الاحتفال بعيد ميلاده في خضم الاحتفال بقيام الدولة العبرية؛ ويحرص برنارد لويس سنويا، على حضور هذه المناسبة العزيزة عليه كما ورد في تقديم الترجمة العربية لكتاب هذا الأخير "الإسلام وأزمة العصر" (ص11).

إجمالا فكتابات برنارد لويس (خلال العشرين سنة الأخيرة) أعطت الحق "لاحقا" لإدوارد سعيد كما يقول غسان سلامة في كتابه "أميركا والعالم" (ص365). وفي إثر وفاة إدوارد سعيد امتنع برنار لويس عن الكلام مكتفيًا بالقول اليوناني:

“De mortuis nihil nisi bonum”

الذي نقلته جريدة "Le Monde" (26/09/2003)، وهو ما يفيد في التأويل الإسلامي "اذكروا أمواتكم بخير". وإدوارد سعيد كان من قبل، وعلاوة على ما سلف، قد لخص برنارد لويس في "الشخص الذي لم يسبق له السكن في العالم العربي، وأن آراءه عن ذلك العالم لا تتجاوز الهراء الرجعي المعتاد".

وكان الراحل إدوارد سعيد قد شرَّح "خطاب" هذا الأخير في

أكثر من موضع ومناسبة في نـطاق تشريح "الاستشراق" واندراجه في معـادلة "الثقـافة والإمبـريالية" بـ"واوها" التي تفـيد ــ هنا ــ المعية لا الضدية. خطابه الذي ظاهره "علمي"، في حين أن باطنه "سـيـاسي صرف". الخـطاب الذي كان يـأخذ علـى سعـيـد أنه "يُسمّم" و"يلوّث" معنى الاستشراق، وأنه ارتقى به إلى "غول".
بل إن إدوارد سـعـيـد تقـابل مـعه فـي لقاء، "تاريخـي" كمـا تم توصيـفه، في تشرين (نوفمـبر) 1986 حضره ثلاثة آلاف شخص بمناسبة الذكرى العـشرين لتأسيس جمعـية دراسات الشرق الأوسط لأمريكا الشمالية؛ واللقاء متـضمن في كتاب إدوارد سعيد "السلطة والسياسة والـثقافة" (ص336 ــ 315). وكما تواجه مـعه من قبل في نقـاش شهـير خـلال المؤتمر السنوي لجمـعيـة دراسات الشـرق الأوسط العام 1983، وهو اللقاء الذي يشير إليـه غسان سلامة في كتابه "أميركا والعالم" (ص365). إجمالا لقد تراجع الاستشراق، وفي صـورته الكلاسيكيـة، وداخل "الكوبرا أمريكا" أو "شـرطي العالم الحالي"، لفائدة مفـهوم "الشرق الأوسط" بمعناه الأمريكي.
وفي هذا الصدد برز كـتاب "متـصهينون" أمـثال توماس فـريدمان ودانيـيل بايبس (تلمـيـذ برنارد لويس) وجـوديث مـيلر وتشـارلز كورثمـهر... موازاة مع من يسيـر في ركبهم من الكتـاب العرب المتأمركين، من المقيمين في الغرب، ومن المناصرين، وبدون تحفظ، لـ"الإمـبرياليـة الأمريكيـة"، مثـل البروفـيسـور (اللبناني الأصل

الأمريكي الجنسية) فؤاد عجمي والعراقي كنعان مكية. وفي هذا الصدد لا بأس من استحضار القول المأثور لوزير الدفاع الإسرائيلي الشهير موشيه دايان: "كلما زاد أصدقاء العرب في الإدارات الأمريكية، توطّد أمن إسرائيل أكثر من ذي قبل" الذي يذكرنا به صبحي حديدي في مقاله "استعراب بائد" ("القدس العربي"، 8/12/2008). وقد نعت إدوارد سعيد هؤلاء بـ"المتخصصين الأسطوريين" في الشئون العربية ممن يعملون في وزارة الخارجية الأمريكية ("الثقافة والإمبريالية"، ص253).

ولقد اعتاد المستعمرون أن يرسلوا ببعثاتهم الاستطلاعية (الاستشراقية) لدراسة البلدان التي ينوون غزوها واستعمارها. أما في عصر العولمة فلم تعد هناك حاجة لإرسال هذه البعثات وانتظار نتائجها، فثمة نوع من المثقفين راغب في أداء هذا الدور من الداخل، وصياغته بإتقان فكري، كما يقول الكاتب بلال الحسن في كتابه "ثقافة الاستسلام" (2005) الذي ينتقد فيه كتابات كنعان مكية ومن يسير في فلكه كحازم صاغية وصالح لبشير والعفيف الأخضر وأمين المهدي.

وللمناسبة لم يكن إدوار سعيد يكره فؤاد عجمي وكنعان مكية لأنهما انتقدا العرب... لأنه بدوره انتقد العرب والحكام العرب، من الديكتاتوريين والمرتشين، وبقسوة، مقارنة مع عجمي أو مكية.

لقد أدانهما، وكما قيل عنه، لأنهما لم يكونا مناهضين لأمريكا أو لم يتظاهرا بذلك على الأقل. وقد كان يكره صدام حسين، بل نعته بـ"المتهور" و"الخنزير" و"الطاغية" و"القاتل" و"الفاشي"... ("السلطة والثقافة والسياسة"، ص277، 253)؛ لكنه عبَّر عن إعجابه به لتحديه الولايات المتحدة. وكما أنه كتب عن عبد الناصر من قبل؛ ولا لأنه كان ناصريا، وإنما لأن عبد الناصر كان بدوره، وفي سياق سابق، ومغاير، يتحدى أمريكا.

وصفوة القول فكتاب "الاستشراق" وحتى إن كان "برنامجيا وجداليا" فقد تمكّن - وإذا جاز أن نُحوِّر لغة غياتري سبيفاك - من أن يرتقي إلى ذلك "النص" الذي "يرد مرة" على "العنف المعرفي" المقصود للمشروع الاستعماري، مما جعله في أساس التمهيد لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي التي سرعان ما ستسهم في بلورة مقولاتها النظرية وأسسها التصورية، ومن ثم انتشارها، "أصوات" أخرى قادمة من "العالم الثالث". تلك الأصوات التي تصّر على أن "تتكلم" في "الغرب"، وعلى أن "تروي" حكايتها الخاصة، مكسّرة بذلك "الفضاء الحبيس" الذي يسعى "الغرب" إلى أن يحصر "العالم الثالث" فيه كما يقول هومي بهابها في "موقع الثقافة" (ص430). وكل ذلك في المدار الذي جعل من "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" حقلا جديدا في مجال العلوم

الإنسانية والأدب المقارن، وكل ذلك أيضا في المدار الذي جعل النظرية ذاتها لا تحيد عن "نظرية الخطاب الكولونيالي" و"نظرية ما بعد الكولونيالية" في خطوطها العامة أو العريضة و"مجموعة دراسات التابع" الهندية و"النقد النسوي" و"النقد الماركسي" وبعض دراسات "المؤرخين الجدد" في إسرائيل... إلخ.

و"صفة الكولونيالي" التي تكررت فيما سبق، أكثر من مرة، وهو ما لم نشر إليه كذلك، لا تنحصر في المستعمِر فقط، وإنما تشمل المستعمِر والمستعمَر معا. وكما أنه لا ينبغي حصر النظرية في دائرة "الاستعمار" بمعناه "الحرفي"، مادامت تتطلع إلى دراسة أشكال الخطاب والتاريخ والذهنيات والتخييلات... إلخ. وفي عصرنا هذا، فليست الأمم المستعمَرة السابقة هي وحدها التي حصلت على الحرية، بل أيضا الحركة النسوية، والحركات المتباينة الأخرى التي أقامتها الأقليات والجماعات المضطهدة لـ"تأكيد الذات" كما يقول أرنست غيلنر في الكتاب السابق (ص50). وكما أن النظرية تفارق الاستعمار نحو آفاق تعنى بمعطيات تمس الهوية والذاكرة والشتات والاقتلاع والمنفى والهجرة والاغتراب والانتماء المتعدد والأهلانية (إحياء الثقافة الأهلية) والوطنية والقومية والأيديولوجيا والهيمنة والمقاومة والنسوية ووضعية الأقليات... إلخ. ومن ثم فمصطلح "ما بعد الاستعمار" ليس مصطلحا

"وصفيا" فقط، وإنما هو مصطلح "معياري" أو "تقويمي" أيضا.

إجمالا فنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لم يكن لها من ذكر أو تأثير قبل نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات داخل الفضاء الأكاديمي الأورو ـ أمريكي، وقد ظهرت في كنف ما كان يسمى بـ"تحليل الخطاب الكولونيالي" الذي وازى فروعا معرفية مغايرة كدراسات الجندر والدراسات الثقافية والدراسات الإثنية والدراسات النسوية والدراسات الإفروـ أمريكية... إلخ. وليس من شك في أن محاولة تعريفها تجعل الدارس يعترض بسيل من الأبحاث التي تعنى بأصول الدراسات ما بعد الكولونيالية وتطورها، وكما تجعل الدارس نفسه يعترض بعدد وافر من الدراسات التي تعنى بالأدب والنظرية والشرط ما بعد الكولونيالي... جنبا إلى جنب أنطولوجيات الأدب والنقد ما بعد الكولونيالي ومئات الكتب الجامعية والتبسيطية ومئات الدراسات التأصيلية ومئات الدراسات المونوغرافية وآلاف المقالات المكتوبة بالإنجليزية بخاصة... إلخ. هذا بالإضافة إلى الدراسات التي تتجاوز مجال الوصف نحو التعريف والحفر والاقتراح في هذا الحقل متعدد الاختصاصات. إنها حقل دراسي متنوع إلى حد لا يصدق كما يقول لوكاس بيتينوزو، هذا بالإضافة إلى إمكانية تطبيق الكثير من النظريات في هذا الحقل ("في الحداثة وما بعد الحداثة"، ص158ـ 156).

الفصل الثاني

2

إدوارد سعيد والعرب

"يساورني الانطباع بأننا في العالم العربي نقوم بالنسخ المباشر... فما إن يقرأ الواحد كتابا من تأليف فوكو حتى يرغب في التحول إلى "فوكوي"... لا توجد محاولة لتحويل الأفكار إلى شيء ذي صلة بالعالم العربي... نحن لا نزال تحت تأثير الغرب من موقع اعتبرته على الدوام دونيا وتلمذيا. إننا دائما تحت تأثير فهم ناقص للغرب".

إدوارد سعيد

"ذكر لي إدوارد سعيد في صيف عام 1983 عندما كنت في زيارته في جامعة كولومبيا حيث يعمل هناك أستاذا للأدب الإنجليزي والأدب المقارن عبارة يخيل لسامعها بداية أنها عابرة لكنها غير ذلك تماماً إذ قال: "إنهم لا يحبوننا"، قلت له حتى لو كان العربي متميزاً بل ومتفوقا عليهم لغة وفكراً وثقافة مثل إدوارد سعيد، فأجاب: أنا شوكة في حلوقهم".

محمد شاهين

لعل أول ما تجدر ملاحظتــه بصدد الحديث عن موضوع إدوارد سعــيد وحال العرب أنه حـتى الفترة التي حـصل فيها هذا الأخـير على الدكتــوراه، في جامعـة هارفارد بأمـريكا العام 1964، كانت صلاته مع العرب، وباعـترافه الشخصي، مـحدودة للغاية. "كنت طالب أدب أوروبي وغربي على نحـو كلي" كما يقول جـازما في نص الحوار المتـضمن في مـجلة "الكرمل" (ص104). ولم يتولّد اهتمامه باللغة والأدب العربيين، وكناقد أدبي كما برز أول مرة، إلا في فترة السبعينيات حيث سيأخذ في الكتابة عن الأدب العربي ممثلا في بعض نماذجه كـالطيب صالح ونجيب مـحفوظ وإليـاس خوري ومحمـود درويش وغسان كنفاني. . . إلخ. ومن هذه الناحيـة فقد كـان منجـذبا إلى ذلك النوع من "السـرد" الذي يضـاد "المراكـز الإمبريالية" . ونجد جانبا مهما من هذه الكتابات/ المقالات في كتابه

"تأمـلات في المنفى" (2000). وعلى ذكـر الأدب فـأهم مـا في الثقافة العربية، وباستثناء الإسلام، وكما يقول إدوارد سعيد نفسه، في "السلطة والسياسة والثـقافة"، هو الأدب نفسه (ص57). غير أنه لم ينحصر في الكتابة عن الأدب فقط، إذ سرعان ما سيأخذ في الكتابة عن القضايا العامة والملحة التي كانت تعصف بالعالم العربي بعامة وبفلسطين بخاصة.

وأول ما تجـدر الإشارة إليـه في سيـاق انهمـام إدوارد سعـيد بالعـالم العربي، هو مـقاله الأول الطويل، باللغـة العربيـة، حول "حال العرب المأزومة" الذي عنونه بـ"التـمنع والتعجب والتعرف" والذي كتبه نتيجة منحة إجازة دراسـية من جامعة كولومبيا لمدة عام (موسم 1973 ـ 1972) قضاها في الجامعة الأمريكية في بيروت، تحت تأثير الأستاذ أنيس فريجة "المعلم الرائع" و"المعين" الذي "لا

ينضب من الحكمة اللغوية في اللغات السامية كلها" كما وصفه سعيد في مقدمة الطبعة العربية لـ"خارج المكان" (ص9). وكل ذلك من أجل تدارك ما كان قد فاته من تحصيل دراسي لا سيما في مجال التراث العربي (تاريخ الفكر اللساني العربي والنزاعات التأويلية) الذي حرم من دراسته في مرحلة القاهرة، "القاهرة الكولونيالية" كما يصفها... بل وحرم حتى من الحديث باللغة العربية في المدارس الكولونيالية التي درس فيها، وإلا كان مصيره العقاب. فقد كانت هذه اللغة "مجرّمة" في هذه المدارس التي سعت، وفي إطار من "التربية الكولونيالية"، إلى "غرس أيديولوجيا الإمبراطورية البريطانية وتوطينها فينا" كما يصف في "خارج المكان" (ص231-228). وكما يقول سيدرس اللغة العربية، في هذا الموسم، من جديد. ويبدو تأثير التراث الفكري العربي ــ الذي كثيرا ما تم تجاهله في المؤسسة النقدية الغربية ــ جليا في كتابه "العالم والنص والناقد" (1983).

والمقال ستنشره مجلة "مواقف" (البيروتية، الأدونيسية) في شهر مارس من عام 1972؛ أي في تلك الفترة التي كانت فيها المجلة تشهد على أوج تألقها النقدي الجذري التساؤلي. وهو العام نفسه، بل والشهر نفسه، الذي سينشر فيه مقاله حول "اليسار الأمريكي والقضية الفلسطينية" في مجلة "شئون فلسطينية". وقد

افتتح المقال، الأول، قائلا: "ما من عربي اليوم لا تثيره فوضى الأمور في البلدان العربية؟ فالأخبار اليومية العادية تبعث هزات من المفاجآت تتبعها سلسلة كاملة من التحليلات البلاغية والعلاجات والتعليلات، ثم تمحو ذلك كله مفاجآت اليوم التالي. يعتقد معظم العرب أنهم يمثلون كجماعة نوعاً من الموقف المتماسك إزاء العالم. مع ذلك فإن مثل هذا الاعتقاد بهوية عربية متكاملة واحدة ليس أكثر من مسألة سطحية لا تخدع أحداً. وليس أفضل منه الرأي القائل بأن الهوية اللبنانية أو المصرية أو العراقية أكثر تماسكا من الهوية العربية. وسواء نظرنا إلى السلالة من الخارج أو من الداخل فإننا نجد أشتاتاً لا تعني شيئاً كثيراً لا على الصعيد الإقليمي ولا على الصعيد القومي". و"ما أشبه اليوم بالبارحة، إذ نقرأ اليوم تلك المقالة فنراها وكأنما كتبت في هذه الأيام، إذ إنها تصف أحوالنا الراهنة بكل دقة وتفصيل، وما أشبه اليوم بالبارحة، وربما بالغد أيضا" كما يقول صاحب أكثر من كتاب حول إدوار سعيد الناقد الأردني محمد شاهين. ولذلك أصر هذا الأخير على أن يعيد نشر المقالة في كتاب "إدوارد سعيد ـ مقالات وحوارات" (2004)، بل أن يخصّها بحيز مهم في مقدمة الكتاب. وكما يواصل محمد شاهين فـ"المقالة تستحق عناية خاصة" و"وربما يمكن النظر إليها بوصفها مدخلاً لأغلب كتاباته [أي إدوارد سعيد] اللاحقة، خصوصاً في ميدان الثقافة والتراث والهوية، إذ تضم

إشارات مكثفة إلى أفكاره التي توسَّع كثيراً في مناقشتها لاحقاً".
فالمقال أو المقالة، تبعا لتوصيف المقدمة، تكشف أن بداية الاستشراق قد ولدت في بداية السبعينيات؛ بل إن صاحب المقدمة ينظر إليها باعتبارها بذرة منها نجبت فكرة "الاستشراق". وفي هذا المقال يتساءل إدوارد سعيد: "لماذا نحن على هذه الحال؟" (ص27)، و"من المؤسف أن الناس ميالون إلى الأجوبة البسيطة" كما يضيف (ص28)... وكل ذلك في المنظور الذي جعله يلّح على "السطحية" التي تطبع "التبادل بين الغرب والثقافة العربية" (ص40). وفي الحق فقد "استُعْمِلَ" المقال كثيراً من قبل مفكرين وباحثين، ولا يزال حتى الآن ينطوي على العديد من الأفكار التي تفيد على مستوى تحليل الأوضاع، المزرية، التي تفتك بالعالم العربي الذي يبدو أنه لم يعرف تغيرات جذرية، كما يومئ إلى ذلك عنوان المقال الذي خصه الناقد فيصل دراج للمقال نفسه "الشاب إدوارد سعيد والحال العربي الذي لا يتغير" (جريدة "الدستور" الأردنية، الملحق الثقافي، 23 أيلول 2005).

وقد كان إدوارد سعيد قد نشر من قبل، وباللغة الإنجليزية، مقالا حول "صورة العرب" ضمن كتاب "المواجهة الإسرائيلية- العربية في حزيران 1967: منظور عربي" (1970) الذي أسهم في إعداده صديقه، ومنذ سنوات الدراسة في أمريكا، إبراهيم أبو لغد

(2001 ـ 1929) الذي سيكون للقائـه أو بالأدق "تقابلـه" (En-counter) معه، كما يقول صبري حافظ في دراسة بالإنجليزية حول "حضور إدوارد سـعيد في الثقـافة العربية المعاصـرة" ("الكلمة"، العدد 2008/22)، وضمن عوامل أخرى أبرزها هزيمة العام السابع والستين؛ تأثير على مسـتوى توجهه نحو "نقد الاستـشراق". غير أنه لا بأس من التذكير بأن إدوارد سعـيد كان قد نشر، وقبل هزيمة العام 1967 التي سـيكون لها تأثيـر بالغ عليه، مـقالا بخـصوص العـرب. "وكـان ذلك أول نص سـياسي أكـتبـه، ولكن الأهواء السياسيـة كانت هامدة والآراء الصهيونيـة مكتومة آنذاك إلى درجة أني تمكنت من نشـر مقـالتي بسـهولة كـبيـرة... ومع ذلك كنت مدركا لتوترات الحرب البـاردة والأنماط الإشكالية في العالم العربي بفضل الوقـت الذي كنت أمضيـه مع آل مالك في واشنطن" كـما يقول في "خـارج المكان" (ص241). وكل ذلك في المنظور الذي سيـفضي بسعيـد، ورفقة زمـيله سالف الذكر الدكـتور إبراهيم أبو لغد، في ربيع عام 1979، وفي إطار من "جمعية الخريجين العرب الأمريكان"، إلى إصـدار العدد الأول من مـجلة "دراسات عـربية فصلـية" (Arab Studies Quarterly).. غيـر أنه قبل ذلـك تجدر الإشارة إلى أنه بعد عام واحد من مقال "مواقف" سيظهر، وباللغة الإنجليزية، كتاب "العرب اليوم" (1973) الذي جمع سعيد مادته مع فؤاد سليمان وخـصّه بتقديم موجز ومكثف داعيـا فيه إلى عدم

الانغلاق في مشكلات الهوية والذات ومن ثم تناسى المشاكل الأخرى الأساسية وداعيا إلى عدم النظر إلى الكتاب كـ"بيان" وإنما كـ"دعوة" للتفكير في ما يمكن أن يصنعه العرب بذواتهم. وشاركت في الكتاب أسماء كثيرة ضمنها المفكر الفلسطيني الشهير هشام شرابي ومترجم سعيد فواز طرابلسي... كما تصدّرت محتوياته دراسة لجاك بيرك، وهو المستشرق الوحيد الذي حضر في الكتاب.

ومنذ تلك الفترة وإدوارد سعيد يكتب، وبجرأة نادرة، وبدون توقف، عن العرب والسياسة الأمريكية، وعن العالم العربي وقضايا العرب والحق العربي السليب، وعن الذهن العربي، وعن القومية والثورة، وعن واجب العرب تجاه أولوياتهم وما إذا كانوا يرغبون في السلام... جنبا إلى جنب الكتابة عن الأدب الجديد في العالم العربي وسواء في نماذجه النثرية أو الشعرية وسواء في وجوهه التي قبلت بـ"اللعبة الصهيونية" فنالت، ولاحقا، جائزة "نوبل" العالمية كما في حال نجيب محفوظ (2006 ــ 1911) أو في نماذجه التي نأت بنفسها، ومنذ بداياتها الأولى، عن هذه "اللعبة" كما في حال محمود درويش (2008 ــ 1941) الذي سخر، في حواراته الأخيرة، من بعض المثقفين العرب الذين يبحثون ــ وجاهدين ــ عنها. وكما كتب عن الإسلام، ومعنى

الإسلام، والهوية السردية للإسلام، والتهديد الإسلامي المزعوم، وتغطية وسائل الإعلام الغربية للإسلام، وصلة الاستشراق بالإسلام، والشرق المتخيَّل... إلخ.

وتجدر الإشارة إلى أن إدوارد سعيد كتب عن العرب في سياق أوسع هو سياق الشرق الأوسط وصراع القوة داخله. وضمن هذا السياق مال أكثر إلى الكتابة عن فلسطين التي رأى النور، وعلى يد قابلة يهودية، في أحد أحيائها (حي "الطالبية") في القدس الغربية التي أضحت يهودية بالكامل، وطرد منها سكانها السابقون نهائيا في أواسط العام 1948 ("خارج المكان"، ص149). وقد كتب عن قضية فلسطين، وتجربة فلسطين، ومسار الشعب الفلسطيني، وحيوات الفلسطينيين ومعاناتهم... وكتب عن مستقبل فلسطين، وعن رسالة فلسطين، وعن السلام وحقوق الفلسطينيين، وعن تجربة الفلسطيني وصوت الفلسطيني وهوية الفلسطيني ومسؤوليات الفلسطيني، وكتب عن لبنان أو "خسائر لبنان" بتعبيره، وتساءل حول فكرة فلسطين ومعنى أن نقطن في فلسطين وحول من يتحدث عن فلسطين، وكتب عن قضية فلسطين في الغرب وعن السياق الأمريكي وصناعة الرأي العام الأمريكي، وكتب عن مناصري القضية داخل الفضاء الأمريكي وشارك بعضهم في الكتابة عنها، وفي تقديم بعض كتبهم، وسواء من الأمريكيين كنعوم تشومسكي

أو غيـر الأمريكيين أمـثال الباكـستـاني أحمـــد إقـبال (1999 ــ 1933) والفلــسطينـــي إبراهيم أبو لـغـــد (2001 ــ 1929) الذي سلفت الإشارة إليه.

وتجـدر الملاحظة إلى أنــه نشـر مـقـالاته، وحـواراته أيضـا، بخـصوص العـرب، في كبـريات الجـرائد والمجلات، في أمـريكا وبريطانيا وفرنسا، مثل "نيـويورك تايمز" و"كومنتري" و"لوموند" و"الكواردیان" ومجلة "اليســار الجديد"... ودون أن يتغافل عن النشـر في مجـلات عـربية، وفلسطـينية بخـاصـة، مثل "مـجلة الدراسات الفلسطينية" و"الكرمل". غير أن المجلة التي نشر فيها، أكـثر، هي مـجلة "المجلة" التي وجـدت متـرجـما "بارعـا على مستوى العالم العربي بأكمله"، كما قيل عنه، وهو الأستاذ محمد حسين القزيّري (2007 ــ 1937) الذي نقل مقالات إدوارد سـعيد إلى اللغة العربيـة بل جعل هذه المقالات وكأنهـا تكتب بهذه اللغة الأخيـرة؛ مما مكّن إدوارد سعـيد، وعلى مدار النصـف الثاني من الثمانينيـات، من مخاطبة شريحـة من المثقفين ومجموعـات قرائية واسعة ظنت في البـداية أنه إنجليزي. وكان إدوارد سعيـد قد أصر على زيارة الرجل في مقـر عمله بـ"المجلة" في دلالة على نوع من التحـية الرمزية التي يمكن تقـديمها له. مقـالات كثيـرة عالج فيـها مشكلات عديدة ذات صلة وثيقة بهـموم الفلسطينيين والعرب بعامة ومدى تأثير أمريكا على هذا المستوى كما في مقال "الصبر العربي"

(العدد 15، أكتوبر 1986) و"أسباب التراجع العربي" (العدد 11، سبتمبر 1987) و"قصتنا التي لا يعرفها العالم" (العدد 30، ديسمبر 1987) و"الاستشراق والصهيونية" (العدد 2، ديسمبر 1987) و"ثلاثة وجوه لأمريكا" (العدد 9، سبتمبر 1986) و"بدائل من أمريكا الرسمية" (العدد30، يوليو 1986) و"القضية الفلسطينية في الانتخابات الأمريكية" (العدد 17، غشت 1988) و"العرب في أمريكا ـ خريطة مصححة" (العدد 5، فبراير 1987)... إلخ.

ويظهر أن المجلة الأخيرة هي التي قصدها عبد الباري عطوان في افتتاحية كتبها في إثر وفاة إدوارد سعيد عندما قال: "إحدى المجلات الخليجية التي كان يكتب لها إدوارد سعيد بصفة دورية قررت في إحدى المرات وقف مقال له لأنه كان في رأيها متحاملا على الولايات المتحدة الأمريكية، فجن جنونه، واستغرب وهو الأمريكي، أن يكون هناك من هو أكثر من الملك، وقرر وقف تعامله مع المجلة المذكورة إلى الأبد. وبدأ يرسل إلى صحيفتنا مقالاته بالمجان، ورفض أن يتقاضى مليما واحدا مقابل نشرها" (القدس العربي"، 26/9/2003). وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى جريدتي "الحياة" (اللندنية) و"أهرام ويكلي" (القاهرية) اللتين سينشر فيهما كذلك مقالات كثيرة.

فالقضية الفلسطينية، أو "القضية المعيار" على حد تعبيره في "تأملات في المنفى" (ص41)، هي التي ردّته إلى "أمته" وجعلته يلتفت إلى حال العرب بعامة، بل يتغير جذريا. "لم أعد الإنسان ذاته بعد 1967. فقد دفعتني صدمة الحرب إلى نقطة البداية، إلى الصراع على فلسطين. فدخلت إلى المشهد الشرق أوسطي المتحول حديثا بوصفي جزءا من الحركة الوطنية الفلسطينية..." ("خارج المكان"، ص356). وكما أن حرب العام 1967 باعدت الشقة بين سعيد وأي مستقبل متخيَّل في البرج الأكاديمي العاجي كما يقول كريستوفر بولاس ("فرويد وغير الأوروبيين"، ص13). وفي بيروت، وكما يشرح إلياس خوري في مقاله سالف الذكر ("الولادتان")، بدأت فكرة "الاستشراق" في التبلور، وعاد إلى أمريكا بهويتين واسمين مثلما ولد. وكل ذلك في المنظور الذي أفضى به إلى التشديد على "السرد" الذي هو قرين الحصول على فضاء نقدي وفكري يمكّن الفلسطيني من إعادة "سرد الحكاية الفلسطينية"، بل "تكرارها"، ومن "وجهة نظر الضحايا"، وفي إطار من البحث عن "تاريخ بديل".

وقد كانت هذه القضية، التي ندب نفسه، و"طوعا"، للدفاع عنها وراء "تفرده" ووراء "خطابه المؤثر" في العالم. بل لقد كان لها تأثير أعمق في منجزه أو مشروعه الذي جلب له بعضا من

"التضامن" على الرغم من "العداء" الذي ناصبه له الكثيرون. ويوضح الناقد الهندي إعجاز أحمد هذه الفكرة قائلا: " [...]إدوارد سعيد ليس ناقدا ثقافيا وحسب، بل فلسطيني أيضا. وقَدْرٌ كبير مما هو رائع في عمله مرتبط بواقعة أنه قد حاول أن يشرف هذا الأصل "[...]ويضيف هذا الأخير: "ولعله حين يهدأ غبار السجالات الأدبية الراهنة سوف يظهر أن المساهمة الباقية التي قدمها سعيد ليست تلك التي قدمها في الاستشراق، هذا الكتاب المتصدع على نحو عميق، أو في تلك المقالات الأدبية التي جاءت في أعقابه، بل في أعماله عن قضية فلسطين" ("[...] الاستشراق وما بعده"، ص23 ـ 22). وربما توجبت الإشارة، وهو ما يذكرنا به، طارق علي في مقاله "ذكريات مع إدوارد سعيد"، إلى أن "الاستشراق" (1978)، ومن قبل "بدايات" (1975)، كان نتيجة لـ"الحالة الجديدة" التي أصبح عليها إدوارد سعيد والمتمثلة بعضويته في المجلس الوطني الفلسطيني. وقد كان لهذه الحالة تأثير على مستوى "الجمع" أو "المزج" بين قدرة المناضل السياسي على المجادلة وحماسة الناقد الثقافي ("فصول"، ص24 ـ 23). فقد كان لوضعه كفلسطيني منفي تأثير بالغ، وفي هذا الإطار يمكن أن نستحضر ما تصوره روبير يونغ من أن إدوارد سعيد "مخلوق رومانسي مغترب عن وطنه ونقده نابع من هذا المنطق ليس غير" ("فصول"، ص214).

وفي الحق لا ينبغي أن نتغافل عن أن إدوارد سعيد، وكما لاحظ بعض دارسيه، "مفكر بيوغرافي" أو "مفكر "سيرة". وهو بدوره لم يتردد في الحديث عما سماه، في مقدمة "الاستشراق"، "البعد الشخصي" (أو "الخسارة الشخصية والتمزق الوطني" كما في تذييل طبعة 1995) الذي كان له تأثيره في دراسته لمشكلات الاستشراق. ويشرح إدوارد سعيد نفسه في "الاستشراق" الفكرة ذاتها قائلا: "فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، خصوصا في أمريكا، مثبطة للعزم، إذ يشيع هنا اتفاق في الرأي، ويكاد يكون إجماعيا، على أنه غير موجود سياسيا، فإذا سمح البعض له بالوجود اعتبروه إما مصدر إزعاج أو شخصا شرقيا وحسب، فشبكة العنصرية والقوالب النمطية الثقافية والإمبريالية السياسية والأيديولوجيا السالبة لإنسانية الإنسان، وهي الشبكة التي تحيط بالعربي أو المسلم، شبكة بالغة القوة، وهذه هي الشبكة التي يشعر كل فلسطيني بأنها أصبحت مصيره الذي يمثل له عقابا فريدا" (ص78). غير أنه تجدر الملاحظة إلى أن إدوارد سعيد عرف كيف يوفّق بين انتمائه الفكري للحضارة الغربية وانتمائه الهوياتي الفلسطيني العربي، هذا وإن كان أشد حساسية تجاه "لعبة" أو "صفاء الهوية". ولا ينبغي أن يثير البعد الشخصي، هنا، حساسية كبيرة... طالما أننا نعثر عليه لدى كبار الفلاسفة والمفكرين. وألم يكن ميشال فوكو، الذي يفرض ذاته بقوة بخصوص فهم منجز

إدوارد سعيد، يقول: "كانت كتبي باستمرار هي مشاكلي الشخصية مع الجنون والجنس والسجن". وألم يقل المفكر أو بالأحرى المؤرخ المغربي الأبرز عبد الله العروي في كتابه (الأخير) "السنة والإصلاح": "وما من قول يصدر عنا إلا ويعبّر عن همّ ذاتي" (ص11).

أجل ثمة نقاش آخر يفضي إلى التشديد على بعض كتابات إدوارد سعيد النقدية النظرية ("بدايات"، تحديدا)، واعتبارها أهم من "الاستشراق" الذي صنع شهرته، كما دافع عن ذلك الصومالي عبد الرحمن حسين في الكتاب الذي خصه (بالإنجليزية) لإدوارد سعيد (Edward Said Society) (2002)، والذي شدد فيه على جانب "الناقد" باعتباره الجانب الأهم في خطاب إدوارد سعيد، وهي الفكرة التي يدافع عنها الناقد صبحي حديدي في مقالاته المتفرقة حول منجز إدوارد سعيد... وهي الفكرة ذاتها، خصوصا من ناحية كتاب "بدايات"، التي يدافع عنها إدوارد سعيد نفسه كما أسلفنا. وعلى الرغم من هذا المنحى النقدي فقد كان إدوارد سعيد مهتما بارزا بالقضية الفلسطينية؛ بل إنه، وبمفرده، خدمها أكثر مما خدمتها مؤسسات بل حكومات عربية رأت في الفلسطينيين "مصدرا دائما للإحراج" مع "الساسة الإسرائيليين" الذين يرون في الفلسطينيين، وكما يخلص طارق علي في مقاله

السالف، "جنسا أدنى" موازاة مع نظرة الساسة الأمريكيين الذين يعدونهم "إرهابيين".

لقد كان "رجلا واحدا"، لكنه كان "جهازا إعلاميا ثقافيا" مؤثرا على مستوى التوعية بـ"البعد السياسي" لـ"المسألة الفلسطينية" في الغرب وعلى مقربة من "اليهود" وسواء في "الجامعة" (كولومبيا) التي درّس فيها أو في نيويورك التي تستوعبها كما تستوعب أهم تجمع منظّم لليهود في العالم. وعلى مستوى الوعي بأهمية الذاكرة، والارتقاء بها إلى مصاف الرد على محاولات "المحو" و"الإزاحة"، فـ"قد وضع فلسطين في قلب العالم، ووضع العالم في قلب فلسطين" و"بدا حضوره انحيازا وتدخلا إلهيا لشعب فلسطين الذي وجد فيه سببا للتباهي" كما قال عنه صديقه الراحل الشاعر الفلسطيني الأبرز محمود درويش. وفي السياق نفسه، أو من قبل، قال عنه صديقه الناقد الإنجليزي (أو "الصديق الرائع والناقد العظيم" كما وصفه سعيد نفسه) رايموند وليامز (1988 ـ 1921) "إنه لا يعرف فردا استطاع بمفرده أن يثبت قضية أمته وشعبه على خريطة العالم إلى الأبد من غير إدوارد سعيد، إنه هبة الحق في كل مكان". فلسطين التي ليست بـ"الاسم الحيادي على الإطلاق" كما يقول إدوارد سعيد في "القلم والسيف" (ص23). بل إنه جعل فلسطين "اسما" من "الأسماء

الكبيرة" كـ"أمريكا" و"أوروبا" و"الغرب" و"الإسلام"... تلك الأسماء بما هي "كيانات ذات توظيفات كثيفة" تبعا لكلام إدوارد سعيد نفسه في "الأنسنية والنقد الديمقراطي" (ص73). وكما أنه "سمق كشجرة زيتون في غابة من العباقرة" كما يضيف تيري إيجلتون. وقد تمكن من تحقيق ذلك رغم "الحرب الشرسة والمنظمة والحقيرة التي تشنها المنظمات الصهيونية واللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة في الجامعات من خلال ما يعرف باسم مراقبة الحرم الجامعي، أو Campus Watch التي تعمل بانتظام على اجتثاث أفكاره وتأثيراته من الجامعة، وتطارد تلامذته أو من يدرسون أفكاره" كما يقول صبري حافظ في مقاله سالف الذكر. ولا بأس من أن نشير، هنا، إلى الطلب المتكرر الذي تقدمت به "المنظمة الصهيونية الأمريكية" (ZOA) لرئيس جامعة كولومبيا من أجل طرد إدوارد سعيد منها.

ويمكن أن نختتم في هذه النقطة بأن صاحب "الاستشراق"، وكما كان يأخذ عليه بعض منتقديه من العرب، كان نموذج "الفلسطيني المنفي" (أو "فلسطيني الخارج" لا "الداخل") الذي لم يجرب العيش في "المخيم" ولا حموضة اليومي في هذا الأخير... كان يسكن مانهاتن، ويحب البذلات من كبار محلات المصممين، بل كان "يختار بذلته بأناقة ديك"، كما قال محمود

درويش في قصيدة "طباق" التي نحاه بها. غير أن هذا "الاختيار"، على المستوى المسلكي، لم يبعده، على المستوى النظري الذي لا يقل خطورة، عن دائرة "الالتزام" بـ"قضيته" كفلسطيني وكمثقف منفي في العالم. هذا بالإضافة إلى أنه "كان يمتلك قدرة مدهشة على التقاط الأنين الآتي من هناك" [من فلسطين] كما قال عنه رائف زريق. والأكثر من ذلك نجح في نقل "الرسالة" الصعبة وغير المحببة عن فلسطين داخل المجال الأمريكي العام كما يصف رشيد الخالدي في مقاله "إدوار سعيد والمجال الأمريكي" المتضمن في الكتاب الجماعي "الحق يخاطب القوة: إدوار سعيد وعمل الناقد" (ص204). ذلك المجال الذي تبدو فيه "العنصرية" ضد العرب مقبولة، والذي يصعب فيه العثور على يهودي لا يتماهى مع إسرائيل؛ المجال الذي يرادف فيه الفلسطيني، ومنذ مفتتح السبعينيات، "الإرهابي"... إلخ. لقد كان بإمكانه أن يرتبط بقضية المرأة والأقليات... وغيرها من قضايا "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" التي تبدو "مقبولة ومحبذة" في أمريكا كما تصف تلميذته فريال جبوري غزول ("فصول"، ص125)؛ خصوصا بالنظر إلى وضعه الطبقي، الأرستقراطي، المميز إذا ما ذكرنا بأنه درَس في المدارس الكولونيالية (البريطانية والأمريكية) بمصر وفي مقدمها مدرسة "فكتوريا" التي درس فيها الملك الراحل الحسين والممثل المصري الشهير عمر الشريف (ميشيل شلهوب،

وقـتذاك) ووزراء ورؤسـاء ورجـال أعمـال بارزون. . . إلخ. وكل ذلك قبـل أن يحط الرحال، وبعـد أن بعثت به أسرتـه، وبمفرده، وعن عـمر لا يتجـاوز السابعـة عشـرة، في أمريكا الـعام 1951، ويحصل على دبلوم في جـامعة برنستـون العام 1957 وعلىPDH في هارفـارد العام 1964 كمـا أثبتنا في سـقف الدراسة، ويتـفرغ بالتالي للتدريس، المريح، في إحدى جامعات أمريكا. إلا أنه آثر، أو بالأحرى أصرّ، ومن موقع الأكاديمي الشرس، ومن موقع المثقف الجريء والمغـامر، وعلى مدار أربعين سنة، وداخل أمـريكا ذاتها، وقبل أن يخطفه الموت الغادر العام 2003، وبعد صراع بطولي مع المرض الخبيث والشرير (سرطان الدم الـليمفاوي المزمن) على مدار زمني يقرب من ثلاث عـشرة سنة، على "مجابهة اللـغم" المتمثل بـ"الصهـيونيـة" التي صارت "مقـياسـا للحكم على السيـاسة في عصرنا" كما يخلص في "السلطة والسياسة والثقافة" (ص275).

غير أن "مواجهة" إسرائيل، وعلى أرض أمريكا، لا ينبغي أن تتخذ "بعدا سياسـيا" فقط؛ وهنا تكمن خطورة التحليل الموازية أو المضاعـفة عند إدوارد سعـيد. وفي هذا الصدد يمكن أن نشـير إلى كتاب "القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي" الذي هو في الأصل مـحاضـرة كان إدوارد سـعيـد قد ألقـاها في مؤسـسة الدراسـات الفلسطينية في شهري تموز وآب (يوليو وأغسطس) من عام 1979.

وفي الحق لا يزال هذا الكتاب، ومقارنة مع "مسألة فلسطين" (1979)، مهمّشا ومنسيا مع أنه يقف على "نظام التمثيل" الذي بموجبه تتم "قولبة" الفلسطيني داخل الفضاء الأمريكي. وأهم ما يلفت إليه الكتاب هو "المجتمع المدني" الذي لا ينفصل عن "المجتمع السياسي" داخل الفضاء نفسه. وأخطر ما في الأمر أن المجتمع الأول، ويتألف من المؤسسات الثقافة والجامعية والدينية، يلعب دوراً بارزاً في توجيه السياسة الأمريكية. وقوة الصهيونية كـ"أيديولوجيا" (عنصرية) ترتكز على هذا المجتمع، أكثر مما ترتكز على المجتمع السياسي الذي هو في متناولها. ويخلص إلى أن المجتمع المدني، لا السياسي، هو الذي ينبغي أن يكون هدفا للنشاط الإعلامي للنضال الفلسطيني. وحتى نختم في هذه النقطة، لا ينبغي أن نرى في الولايات المتحدة إلا "قوة صهيونية وحسب" كما يأخذ على أبناء جيله من الفلسطينيين ("خارج المكان"، ص182)؛ ومن دون شك داخل المنفى الأمريكي.

غير أن الإقبال على هذا الصنف من "الاختيار" أشبه بالإقبال على "الألغام"، لا سيما داخل أمريكا أو بالأحرى "أمريكا الأخرى" التي خلّف بخصوصها إدوارد سعيد مقالا تحت العنوان نفسه (وهو منشور في "لوموند ديبلوماتيك"، مارس 2003). وحتى إن كان المقال الأخير محكوما بسياق "الأزمة العالمية" التي نجمت عن

"احتلال العـراق" فإن النظر إلى مجموع مقـالاته الأخرى لا يحول دون استخلاص أفكار كثيرة بخصوص هذا الموضوع. ويلخص فتحي المسكيني في مقـاله "الهوية خارج المكان أو النزعة الإنسـانية في فكر إدوارد سعيد" الموضوع قائلا: "إن وراء أمريكا السياسي توجد أمريكا المثقف، فهـذا الآخر لا يكون مثقـفًا حسب إدوارد سعـيد إلا عندما يكون "صوتًا في معارضـة السلطة الكبرى وناقدًا لها"، وذلك يعني بالكشف عن "أمـريكا الأخـرى" التي تتـخفّى وراء مـا تقـوله عن نفســها. فوراء "الفـكرة الحكائية والسلميـة جدا عن أمـريكا" توجد "أمريكا الأخـرى"/ أمريكا آخر "الإمــبراطوريات" و"البلد الأكـثر تديّنا بشكل علني في العالم" و"أمريكا البلد المضطرب" حيث تعاني الجماعة الأمريكية من "تصادم جدي بين الهويات" [...]، أتاح المجال واسعا أمام "أصوليين" جدد من قبـيل فوكوياما وهنتنغتون" ("المجلة العربية للثقافة"، ص302). تلك هي "أمريكا الأخرى" التي تمثل، وبطريقـة بشعـة، "استمـرارية الإمبـراطورية التي بدأها العـثمـانيون وواصلهـا الفرنسـيون والبـريطانيـون وانتهت إلى أيدي الأمـريكيين" (المصدر نفسه، ص302). ولعل هذا ما يذكـرنا كذلك بمقال سعـيد "الجنون الأمريكي" الذي ظهر في العـدد الثاني من مجلة "الكرمل" التي كان قد أصدر الشاعر مـحمود درويش عددها الأول العام 1981 الذي سيسهم فيه سعيد أيضا بمقال حول "الإسلام والغرب".

قلنا إن القضيـة الفلسطينية خصوصًا حـرب هزيمة العام السابع والستين، التي وللمناسبـة، وكما يتصور كثيـرون لا تزال تداعياتها متواصلة حـتى الآن، هي التي ستخير عالم إدوارد سـعيد الداخلي وبالقدر نفسه سـتجعله يلتفت إلى ما يحدث، سيـاسيا، في العالم العـربي، ومـن ثم ينخـرط وبجـسـده أيضـا، في الكـتـابة عن الموضوع... لكن من "منظور نقدي"، و"تجـريبي" في أحيان، كما لا ينـبغي أن نتغافل عن ذلك. والمؤكـد أن هذا المنظور النقدي هو الذي جعل دور نشـر عربية تتراجع عن نشـر الترجمة العـربية لكتاب "قضيـة" أو "مسألة فلسطين" (1979)؛ وقد كان بإمكان الكتاب أن يجد طريقه إلى النشر، غـير أن إدوارد سعيد أصر على عدم "حـذف" أو "تعديل" المقـاطع "الخلافيـة". ولا داعي لكي نستعيد، هنا، نقده، اللاحق، و"الأعنف" كذلك، لمنظمة التحرير الفلسطينية، وسلطة عرفات بخاصة، الذي تجاوز نعتها بـ"الفاسدة" وتشبيهها بـ"حكومة فيشي"، نحو ربطها بـ"المافيا". هذا بالإضافة إلى مـا سـجّلـه على الموقـعين على "اتفـاقـيـات السـلام"، أو "الاستسـلام" كما نعته، مع الخصم الإسـرائيلي، من عدم تمكّنهم من اللغة الإنجليـزية. ولم يكن غريبا أن يرد عليه أحـد رموز هذه السلطة، ومن "حفنة البيروقراطيين السـمان الذين يلوكون السيجار في أفواههم" كمـا وصفهم سعيد في مقـال ناري نشر في "مجلة اليسار الجديد" (2001)، قائلا: "على "سعيد" أن يقـصر اهتمامه

على النقد الأدبي" و"في نهاية الأمر عرفات لن يمكنه من مناقشة أمور تتعلق بشكسبير" . بل بلغ الأمر بهذه السلطة حد منع تداول كتبه في فلسطين (غزة والضفة العربية) مواصلة بذلك معزوفة منعها في الأراضي المستعمرة منذ 1967.

وقد هجر موقعه في المؤتمر الوطني الفلسطيني وقدم استقالته من المجلس الوطني الفلسطيني في دورته التي انعقدت في الجزائر العام 1991، وعارض منذ البداية اتفاقيات أوسلو للعام 1993، وقطع مع الزعيم ياسر عرفات وطالب علانية منذ 1994 باستقالته. . . وكل ذلك بعد أن أمضى، وهو عضو مستقل، بالمجلس الفلسطيني، مدة أربعة عشر عاما (1991 ـ 1977)، وبعد أن شارك في صياغة إعلان قيام دولة فلسطين الذي صدر بتاريخ 15/11/1988. ومن قبل كان قد قام بترجمة الكلمة التي ألقاها الرئيس ياسر عرفات في اجتماع الجمعية العمومية في الأمم المتحدة العام 1974. ولا بأس من التذكير كذلك برفضه دعوة حضور التوقيع في حديقة "البيت الأبيض" التي سارع نحوها الكثيرون، بل سخر منها واعتبرها معرض أزياء مثلما اعتبر 13 أيلول (1993) يوما لـ"الحداد القومي الفلسطيني" . وأصدر في الموضوع نفسه وعلاوة على المقال السابق مقالات كثيرة نشرت في كبريات الصحف الأمريكية والعالمية. وقد تمكن القارئ العربي من

الاطلاع على الكثير من هذه المقالات في كتاب "غـزة ـ أريحا: سلام أمريكي" (1994) الذي قدّم لها محمد حسنين هيكل. وكما قيل عن ياسر عرفـات: كان محاطا بعقول فلسطينية مهـمة كثيرة؛ وكان ينصت إليها، غيـر أنه لم يكن يعمل بأفكارها. غير أن هناك من يتصور أن إدوارد سعيد في موقفه من القيادة الفلسطينية، وحتى من "معارضي صدام"، كان يستجيب لـ"صوت المثقف الحالم" لا تجربة السياسي الذي خبر إكراهات العمل السياسي اليومي.

ويهمنا أن نركز على أن الهزيمة السالفة سـتجعل إدوارد سعيد يعيـد النظر في "المعرفة الغـربية" التي كان صنيـعتها، وفي مـقدم ذلك "النظريـة الفـرنسيـة" (la French Theory) التي كـان، وقتـذاك، وعلى صعيد النقـد الأدبي، وسياق البحث عن "التـفرد المعرفي"، غارقا، وحتى أذنيه، فـي "غوايتها". وفي هذا السياق ربما توجيت الإشـارة إلى الندوة الدولية حول "لغـات النقد وعلوم الإنسان" التي ستعقـد بأمريكا ذاتها العام 1966، والتي سيكتشف عبرها الأمريكيون "البنيوية" التي كـان ينظر إليها حتى تلك الفترة كـ"ديانة"، وكـان للندوة تأثير واضح بسـبب من المشـاركين فيـها الذين كان من بينهم رولان بارت وجاك دريدا وجـاك لاكان. فمنذ هذه الفترة المبـكرة سيستنتج سعـيد أن رواد النظرية (ميشـال فوكو وجاك دريدا ورولان بارت. . . إلخ) متمركزون حول أوروبا بصفة

عامة، وفرنسا بصفة خاصة. وكل ذلك في المنظور الذي سيفضي به، ومنذ مفتتح السبعينيات، إلى "القراءة الاستشراقية" التي ستؤول، لاحقا، إلى "القراءة الطباقية" التي سيدافع عنها في كتاب "الثقافة والإمبريالية" (1993) الذي سيختم بها ثلاثية جبهة "نقد الاستشراق"؛ وكل ذلك أيضا في إطار من "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" التي دشّنها بكتابه "الاستشراق" (1978) الذي سيسارع الناقد السوري كمال أبو ديب، وبعد عام واحد من ترجمته إلى الفرنسية (1980)، إلى نقله إلى العربية.

وقد نال إدوارد سعيد موقعا مرموقا في العالم الغربي، بل تحول، وهو العارف بتفاصيل الصحافة والإعلام الأمريكيين ومدى صلتهما بصناعة القرار، إلى ناطق باسم الفلسطينيين والعرب عامة في كبريات القنوات الإعلامية الأمريكية. فهو "صوت العرب" أو "["homo Arabicus"] في المنفى"، وهو "حامل الهم العربي"، وهو "الفارس الفلسطيني"، و"محامي فلسطين"، و"مستر فلسطين"، و"طائر القدس المهاجر"، و"آخر العمالقة"، و"القائد"، و"بروفيسور المقاومة"، و"المثقف العربي الفدائي الوحيد"، و"الرجل الذي نباهي به الأمم"، و"الرجل الذي عبّد الطريق تجاه الوعي بالآخر"، و"الرجل الذي يخصّنا قرون لتعويضه"، و"هو طريقنا إلى العالمية"... وغير ذلك من

الأوصاف والعبارات التي يصعب عدّها وحصرها في هذه الدراسة. وما ساعده على ذلك اطلاعه النهم على النظريات والمناهج، ومواكبته النشطة للأحداث والمستجدات، ومداخلاته الرصينة، وأحاديثه الفطنة، وتعليقاته النابهة... وأسلوب حديثه الذي كان يفوق أسلوب كتابته كما يرى البعض.

وكما أن اعتماده "المقال" (وهو "المقالي" بامتياز) (وجميع كتبه، وباستثناء "الاستشراق"، مقالات) و"سفره المكثف" (وفي أثناء مرضه أيضا) وأحاديثه في "الراديو" و"التليفزيون"... وحضوره العام أمام الكاميرا الذي كان آسرا للانتباه وباعثا على الثقة كما يقول رشيد الخالدي في مقاله السابق ("الحق يخاطب القوة"، ص208). وعلى هذا المستوى يمكن الحديث عن شخصية سعيد الأخرى، ونقصد إلى "شخصيته التليفزيونية المؤثرة" (كما نعتها البعض) التي تعي بأهمية "فقه اللغة" في تبليغ "الرسالة". ويظل هذا الحضور في حاجة إلى دراسة مستقلة كما يتصور البعض. كل ذلك ساعده، وعلاوة على شخصيته الجذابة، على "الانتشار الواسع" و"التأثير العميق". لكن دون أن نتغافل عن المتاعب والمتابعات بل التهديدات بالقتل التي طالته، ومن جهات سبق لها أن اغتالت رموزا فلسطينية، بسبب من إصراره على هذا النوع من الأداء الذي هو "أداء المثقف النقدي" وداخل فضاء لا

يخلو من عداء لكل ما هو عربي، ذلـك العداء الذي يتغلغل حتى داخل "الثقـافة الشعـبية" كـما أسلفنا. وفي هذا السـياق يمكن أن نشيـر إلى أليكس عودة (مدير مكتب كـاليفورنيا للجنة الأمـريكية العربيـة لمكافحة التـمييز) الذي قـتل من جراء قنبلة انفجـار كانت مربوطة بباب مكتبه في الحادي عشر من تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٩٨٥ وبعد أن كان قد ظهر في الـليلة السابقة على برنامج محلي نفى فـيه تورّط ياسـر عرفـات في قضـية [خطف البـاخرة] أكـيلي لاورو" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص98).

ولا داعي للتذكـير بكليـشيه "بروفـسور الإرهاب" الذي طال إدوارد سعـيد في حيـاته داخل الولايات المتحدة الأمـريكية منذ أن قطع على نفسه الارتماء في قضـية فلسطين. وهذا "التوصيف" في الأصل عنوان مقالة "هجومية فظيعـة"، كما يصف سعيد، نشرها صاحبها إدوارد ألكسندر (أمريكي ـ صهيوني، آخر)، وقبل حرب الخليج بفـتـرة وجيـزة، في مجـلة "كومنتـري" (Commentry) الشهرية (الأمريكية اليهودية اليـمينية المتطرفة) في غشت/ أغسطس 1989. وكان الهدف منها، وكما يشرح سعيد، استفزازه كي يرفع دعوى تشهيـر، من شأنها أن تشغله عشرة أعـوام، وتمنعه من فعل أي شيء آخر؛ ولذلك لم يرد عليـها. "لكنك عليك الاستـمرار، وهذا هو الأهم" كما يحسم (ص250). ولا نظن أن هذا الكليشيه

سيفارقه في الممات، لأنه من الشخصيات المزعجة سواء في الحياة أو الممات. ومن قبل أحرق مكتبه؛ إضافة إلى أنه كان، ومنذ العام 1971، وكما أسلفنا، مراقبا من قبل "مكتب التحقيقات الفيدرالي" (إف بي آي) الذي له تقاليد طويلة في رصد أهمّ المثقّفين الأمريكيين وإزعاجهم.

وثمة هجمة أخرى تعرض لها إدوارد سعيد لاحقا، وكانت "مذهلة" كما قيّمها بعض المهتمين بمنجزه. وقد انطلقت شرارتها الأولى قبل شهر واحد فقط من صدور مذكراته "خارج المكان" في سبتمبر 1999. وقد سعت الحملة، وفي إطار من الصراع على "السرد"، إلى التشكيك في "مصداقية" الرواية التي رواها إدوارد سعيد عن طفولته... أو بلغة جامعة: "هويته الفلسطينية". ودون التغافل عن أن فلسطين، وفي إطار "جغرافيا الترحال"، لا تشغل إلا "جانبا" ضمن "المذكرات". وقد مهّد للحملة الباحث الإسرائيلي جوستوس ريد فاينر بمقاله (الهجومي) "بيتي الجميل القديم واختلاقات أخرى لإدوارد سعيد" الذي نشر في مجلة "كومنتري" (أيلول 1999)، واقتبس سريعا في مجلات ودوريات أخرى عديدة على رأسها جريدة "الديلي تليغراف" اللندنية و"وول ستريت جورنال" النيويوركية (المعروفتان بانحيازاتهما الإسرائيلية). مما جرف النص، وكاتبه، وقراءه، إلى دوامة من ردود الأفعال[...]

فإذا بنص "خارج المكان" يجد نفسه هو الآخر، مثل صاحبه، خارج المكان كما قالت سامية محرز في "قراءتها التنقيبية" في "خارج المكان" (فصول، ص217). ودون التغافل عن أن عنوان "خارج المكان" خادع، ولا يعكس محتوى الكتاب. فالنقد والمقاومة تتسربان في مجمل مواقف الكتاب الذي لا ينبغي أخذه وكأنه مجرد "سيرة ذاتية"، بل إن إدوارد سعيد نفسه يتحفظ بخصوص تسمية السيرة الذاتية. يقول في حوارات "السلطة والسياسة والثقافة" (وجازما): "قاومت مفهوم السيرة الذاتية" (ص445). وحتى نختم، في موضوع الكتاب، فقد تصور تزيفيتان تودوروف أن "خارج المكان" أهم ما كتبه إدوارد سعيد، وهو العمل الذي "بلغ فيه قمة إنتاجه النقدي بشكل خاص" كما يضيف حليم بركات ("المجلة الثقافية العربية"، ص132).

وبالنظر إلى صلات "التمثيل" بـ"النسق الفكري" الذي يشكّل أساس الاستراتيجية التي يتبعها الغرب في تعامله مع العالم العربي، وبالنظر إلى ما راح يعصف بالثقافة العربية المعاصرة، خصوصا من ناحية تصديها المغلوب لهذا الأخير الذي يصر، ومن خلال "إساءة التمثيل"، وبشكل منظّم ومدروس، على "تنميط" العربي، لا يبدو غريبا أن يتمسك العرب، وبشكل لافت، بإدوارد سعيد. ومن هذه الناحية فقد جرت محاولات، وكثيرة،

لـ"تعـريبه" ، وكل ذلك في المنظور الـذي يفضي إلى "فلسْطَنِتِـه" (من فلسطين) تارة و"لبْننتـه" في أحيـان و"مصْـرنَتِه" في أحـيان أخـرى. بل وتمت "أسلمتـه" في أحـيان، وسنعـرض لموقفـه من "الإسلام السياسي" أو "الأصولية الإسلاميـة" كما يفضل نعتها. لقد تعرض سعيد إلى عملية تقويل عنيفة وفق الرغائبية العربية، بل الرغائبيـة الفلسطينية تحديدا كما قال خـيري منصور في الندوة التي عـقدتهـا "مجلـة فصـول" القاهريـة في إثر وفاة إدوارد سـعيـد (ص108).

وللمناسبة فقد فرض موضـوع "انتماء" سعيد "العربي" ذاته بقوة في الندوة الأخيـرة. وثمة عبارته الشهيـرة/ القديمة التي يقول فيها: "أنا عربي بالاختيار"، بل وقـد عاد ليؤكد "أصوله العربية" في مقدمة الطبعـة العربية لمذكرات "خارج المكان" (2000). غير أنه ظل يؤكد في الوقت ذاته عـلى "أمريكانيتـه" حتى في اللحظة التي شدد فيها على انتمائه العربي. "أنا أمريكي وعربي في الوقت نفسه" كما يقول في تمهيد طبعة أغسطس 2003 لـ"الاستشراق"، وهو "اللاعـربي، والأمـريكي الـلاأمـريكي، وقـارئ الإنجليـزية ومـتكلّمهـا الذي يناضل ضـد الإنجليز" كـما يصف في "خـارج المكان" (ص292). ومن منظور "علم اجتماع الثقافة" فهو مواطن أمريكي كما يقول سامي خشبة في الندوة سالفة الذكر ("فصول"،

ص107). هذا وتجدر الإشارة إلى أنه كان يتحدث عن نفسه، في أحيان، بصفته "أمريكيًا"؛ مما كان يثير امتعاض بعض المثقفين العرب من المقيمين بأمريكا. وكما يخلص محمد جابر الأنصاري في مقال "حق المفكر على المناضل!" فقد تفاعل إدوارد سعيد مع "الظاهرة الأمريكية" سلبا كلاجئ فلسطيني وإيجابا كبروفسور في جامعة كولومبيا ("الحياة"، 25/9/2004). إجمالا فإدوارد سعيد، ومن ناحية "انتمائه العربي"، قابل لأن يقرأ "طباقيا"، بل يمكن أن نعارض سعيد بسعيد في هذا الموضوع. وكما تصور خيري منصور فإلى أن مات سعيد لم يكن قد حسم بداخله مسألة كونه مثقفًا عربيًا أو أمريكيًا (ص109).

وأهم ما يلفت الانتباه على طريق "انتماء" إدوارد العربي، وعلى ما يطبع هذا الانتماء من "التباس"، كما أسلفنا، قتاله الجريء على مستوى فك "الالتباس" عن "التهديد" أو "الخطر الإسلامي" (المزعوم) أو "السعار الإسلامي" كما نعته عرّاب الاستشراق السياسي برنار لويس في مقال له يحمل العنوان نفسه ونشره في مجلة "الأطلانتيك" صيف 1990. وهو المقال الذي سيمهد لأطروحة "صدام الحضارات" التي أشاعها صامويل هنتنغتون (2008 ـ 1927) في مقال يحمل العنوان نفسه، وكان هذا الأخير قد نشره في مجلة "فورين أفير" (صيف 1993) ليظهر بعد ذلك في كتاب يحمل

العنوان نفسه العام 1996، وكل ذلك بناء على سؤال "إن لم تكن الثقافة، فماذا إذا؟". وليس من شك في أن الثقافة، هنا، بمعناها "التنازعي الخلافي" الذي يجعلها مصدرا لـ"الإبعاد" و"الإقصاء". والظاهر أن مفهوم "الصدام" لدى برنارد لويس كان قد ظهر منذ كتابه "الشرق الأوسط والغرب" (1964) كما ينبّه إلى ذلك غسان سلامة في كتابه "أمريكا والعالم إغراء القوة ومداها" (ص372). بل إنه قال بفكرة الصدام من قبل (1957 تحديدا)، وتصور أنه حتى في البلدان (الشرق الأوسطية) التي لم تعرف الاستعمار جرى فيها رفع النزاعات إلى مستوى الصدام بين الحضارات (مصطفى الولي/ الدوحة، ص130).

وقد ألح إدوارد سعيد، في الطبعة اللاحقة لـ"الاستشراق"، على أن نظرية صامويل هنتنغتون غير مقنعة على الإطلاق (ص526)... بل ومبتذلة واختزالية إلى حد بائس ("الأنسنية والنقد الديمقراطي"، ص24). ومن قبل كان سعيد قد خصّ الكتاب بمقال موسوم بـ"استعمالات الثقافة"، بجريدة "الحياة" (13 شباط 1997) (وأعاد نشره في "نهاية عملية السلام")، مشيرا فيه إلى كتاب هنتنغتون، أو "مدير الأزمات" كما ينعته، يجمع بين ثقل الدم والتكلف. وخطأ هنتنغتون الأساسي هو اعتباره أن للغرب جوهرا ثابتا لا يعرف التغيّر، أو هوية مطلقة تبقى كما هي عبر القرون.

والغلطة الثانية التي تنتظم كل كتـاب هنتنغتون هي أنه لا يأخذ بجدية مدى ما في كل حـضارة أو ثقافة من الهجنة والاختـلاط بالحضارات الأخرى وامتلائها بعناصر مـأخوذة من تلك الحضارات. ليست هناك ثقافة نقية اليوم كما يحسم سعيد.

وأطروحة هنـتنغتون، وإلى جـانب أطروحة فـوكويامـا حول "نهاية التاريخ"، تحـيل إلى "مجال سياسـي أيديولوجي" أكثر مما تحيل إلى "مـجال تاريخي ثقافي". وكـما أن الأطروحتين، وكـما يواصل سعيد، في مقال "أمريكا الأخرى"، ومنتقدا، تفترضان أن تاريخ الثقافات يختزل إلى قضيـة عتبات محددة بدورها، مما يفضي إلى تلك النظرة الضيقة التي بموجبهـا يغدو التاريخ مجالا قابلا لأن يقـاس من ناحـيـة البـداية والوسط والنهـاية. في حين أن الحـقل الثقافي/ السياسي هو مجال للهويات المتـصارعة والتمثيلات الذاتية والإسقـاطات المستـقبلية... خـصوصا في حـال ثقافـة كالثقـافة الأمريكية التي هي متشكلة من هجرات متتالية ومن مخلفات عولمة لا إرادية أفضت إلى ظهور مجموعات متحررة من الهويات القومية ومهتمـة بالقضايا الكونية مثل حقوق الفـرد وحقوق المرأة ومناهضة الحرب. فالولايات المتحدة لا توجـد خارج هذا السياق الذي يرتبط به، وبشكل وثيق، العـديد من الأفراد؛ وهذا السيـاق، ومن حيث هو سياق خـصومات، عادة ما لا تكشف عنه الواجهـة الأمريكية.

ويتصـور إدوارد سعـيد، في "الأنسـية والنقد الـديمقراطي"، "أن بلداننا مثل الـسويد وإيطاليا، وقـد بدت متجـانسة بقـرون عديدة، تتعرض الآن لتحـوّلات متتالية بفضل موجات عـاتية من المهاجرين والمنفيين واللاجـئين، وقد أضحت تلك الموجـات أهم واقع بشري في عـصرنا على امـتداد العـالم بأسره. غـير أن هذا الواقع كـان الحقـيقـة الديمغرافيـة والثقـافية المـركزية للولايات المتـحدة منذ أن تأسست" (ص69).

وكمـا أن إدوارد سعيد قـاتل على مستوى فك الالتـباس عن "الربط الجـزافي" مـا بـين "الإسـلام" و"الإرهاب" الذي صـار "مسلمـة" في "الكتابات الغربية" لا سـيما في الدوائر الإعـلامية ذات الصلة المباشرة بمصادر صناعة القـرار في أمريكا وفي سياق ما سمّـاه ويليام بلايْك بـ"الحـرب الثقافـية" بين الإسـلام والغرب أو "الحرب الثقافية" على الإسلام. وحتى الآن لا تزال أمريكا مصرّة على عدم عـقد ندوة دوليـة لتحـديد "مفـهوم الإرهاب". ثم إن الاهتـمام بالإسـلام، وكـما يشـرح إدوارد سـعيـد، في "تغطيـة الإسلام"، جاء نتيجة الربط بين الإسلام والقضايا المهمة "إعلاميا" كالنفط وإيران... والإرهاب. وتجدر الإشارة، هنا، إلى أن النسبة الغالبة من الذين تـناولوا الموضوع، عبر وسائل الإعـلام المختلفة، هم من اليهود والمعنيين منهم بإسرائيل بصـفة خاصة. لقد تم ربط

اصطلاح "الأصولية" بشكل مؤذ بالإسلاميين فقط، مع أنها موجودة بالتأكيد لدى اليهود والمسيحيين، وفي الولايات المتحدة في الوقت الحاضر ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص200). وكما انتقد سعيد من سار في فلك برنارد لويس، الذي يعده جزءا من المناخ السياسي الراهن لا المناخ العلمي الحديث ("الاستشراق"، ص520)، من "عرب البيت الأبيض"، ومن "الدارسين المقاتلين" كما يضيف، ومن خدم "الآلهة الجدد"، لا سيما في سياق "عراق ما بعد صدام حسين" الذي مات سعيد مفجوعا لحاله كما تحكي زوجته. واحتلال هذا الأخير، وموازاة مع احتلال أفغانستان، يمكن النظر إليه لا كحدث دال على "عودة الاستعمار" فقط، وإنما كـ"حدث افتتاحي لعصر ما بعد الاستشراق" كما سعى إلى توضيح ذلك فاضل الربيعي في كتابه "ما بعد الاستشراق ـ الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء" (2007). ولا بأس من التذكير، وفي واحدة من الأمثلة الدالة على ما سلف، بأن عدد ضحايا الحرب الأمريكية في العراق يصل إلى ثلاثة أضعاف ضحايا قنبلة هيروشيما. وهي الحقيقة التي يتستّر عليها "التليفزيون الأمريكي" الذي يتم تصديره إلى الخارج كما يقول سعيد وبـ"لسعاته الصوتية"، خصوصا في حال "الـ. سي. إن. إن"، التي أشار إليها سعيد نفسه في "الأنسنية والنقد الديمقراطي" (ص95).

ولا يمكن فهم موقف إدوارد سعيد، من "المقاتلين" السابقين، وكما يشرح البعض، إلا باستيعاب نقيضه، أي أولئك الذين استقروا مثله في الولايات المتحدة، وأصبحوا أساتذة في جامعات كبري، لكنهم سرعان ما انسلخوا عن جذورهم وأخذوا بالتالي يضطلعون بدور ذلك "المثقف" الذي لا يكف، وطوعا، عن تبرير السياسات الأمريكية المعادية للثقافة العربية وقضايا الشعوب العربية بصفة عامة. وهؤلاء كثر، ولا يمكن حصرهم في اللبناني فؤاد عجمي والعراقي كنعان مكية فقط. وقد تصدى إدوارد سعيد، وبجرأة نادرة، وكمثقف نقدي وإنساني، وبشراسة في أحيان، لبعض هؤلاء... واصفا "أطروحاتهم" بـ"البالية"، ومشرّحا مستويات "عمالتهم لأمريكا" و"خيانتهم" لـ"تمثلات المثقف" التي رسمها في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه. الكتاب الذي رأى فيه البعض حديثا غير مباشر لإدوارد سعيد عن نفسه ("المثقف المنفي"):

ويمكن أن نشير، هنا، إلى ما نعته البعض بـ"النقد الحاد غير المسبوق" الذي وجهه إدوارد سعيد، في جريدة "الحياة" (3/12/2002)، إلى كنعان مكية (رئيس قسم الشرق الأوسط في جامعة "براندايس" بجوار بوسطن). وقد أصبح هذا الأخير بعد 11 أيلول (سبتمبر)، وفي سياق تحضيرات الحرب على العراق، من

مستشاري الحكومة الأمريكية ومن أهم ضيوف مؤسسات اللوبي الصهيوني والمؤسسات المحافظة في الولايات المتحدة، يحاضر فيها عن "قسوة" العرب و"تحجرهم". وقد عرض لذلك في كتابين، هما: "جمهورية الرعب" (1989) و"القسوة والصمت" (1993). وقد أثار نقد إدوارد سعيد لكنعان مكية، وهو النقد الذي أذاعه العديد من الأوساط الإعلامية العربية، ردودا، أو بالأحرى ردود فعل، عنيفة من قبل مؤيدي كنعان مكية بدءا من الليكودي الإسرائيلي مارتن كريمر وانتهاء بـ"المعارضين العراقيين"، بل امتدت الردود إلى غير هؤلاء من بعض المثقفين العرب من "المحافظين الجدد". وقد رأى البعض، من المهتمين بخطاب إدوارد سعيد، في نقده لكنعان مكية نوعا من "تدني الخطاب" ونوعا من "التجريح الشخصي"... إلخ. وكما يخلص عبد الوهاب الأفندي، في مقاله "ما بين إدوارد سعيد وكنعان مكية: المثقف والخيانة العظمى للعلم والأخلاق والشرف"، وهو مثبت في شبكة الاتصال الدولي، "فإن إدوارد سعيد قد خرج عن منهجه الأكاديمي الرزين، وانخرط في هجوم شخصي حاد علي كنعان مكية ربما أعطي المعارض العراقي حجما أكبر من حجمه". وكما تجدر الإشارة إلى مقال آخر يعرض، وبتفصيل، للموضوع نفسه وللردود التي أثارها في الثقافة العربية؛ وهو لصاحبه محمد الأتاسي، ومعنون بعنوان عريض "معلومات مضللة عن إدوارد سعيد: رد علي كنعان مكية

واليـمين الأمريكي الجـديد: خطاب عـراقي معـاد للعـروبة مليء بالشـوفـينية والـعداء ويدعـو لاسـتقـبـال بوش بالورود/ المثـقف الفلسطيني ليس انتحـاريا أو مكارثيا أو متواطئا ولكنه مـعني بتعرية المثقف وخيانتـه"، وهو منشور بجريدة "القدس" (14/3/2003). ويبقى أن نختم، في هذه النقطة، بأن كنعـان مكية، ومن يسير في فلكه، واحد من الأمثلة الدالة، وبـوضوح، على ما يسميه سـعيد نفسه بـ"تـأثير الاستشراق [الجـديد أو العملي] في الكتابة العربية" ("الاستشراق"، الترجمة العربية، ص448).

غيـر أنه لا ينبغي أن نتغـافل، بخصوص موضـوع "الإسلام والإرهاب"، عن "تاريخـية القراءة" التي جـعلت إدوارد سعـيد، المثقف النقدي، يقر، وتبعا لمصطلح سارتر الذي يوظفه في "صور المثقف" (ص30)، بـ"الظروف المعـينة" التي كـانت وراء صعـود المجموعات الإسلامية في العـالم العربي، وبـ"كثير من الحق" تبعا لتوصـيفه (ص51)، نتيجـة إفلاس المشاريع الأيديولوجيـة الوطنية والقومية في هذا العـالم وضمنه فلسطين التي حفَّز فيها مـا يسميه "اليأس الدنيـوي" ("تأملات في المنفى"، ص305) على صعود حركـة "حمـاس" التي لـم يكتب لسعـيد أن يدرس وصـولها إلى "السلطة" في فلسطين. فالملف الاجتـماعي يفرض ذاته بقوة هنا، وليس الاحتلال فقط؛ وهذا ما أشار إليه إدوارد سعيد، في كتاب/

حوار "القلم والسيف" (ص135)، قبل أن يستفحل الوضع وينتهي من ثم إلى ما انتهى إليه. وعلى ذكـر "حماس" لم يعترض إدوارد سعيد على الناشر الذي اختار لغلاف أحـد كتبه شعارًا لـ"حماس" على جدار فـلسطيني؛ وحجـته أن الصورة لا تتـعارض ومـوضوع كتابه الذي يتمحور حول الاحتجاج، هذا بالإضافة إلى أنه يريد أن يبقي الظلم والاضطهـاد في مركز الانتـباه كمـا تقول البروفيـسورة غاوري فسـواناثان (وهي صاحبة أكثـر من بحث حول "خطاب ما بعد الاسـتعـمار"، وفي الهند بصـفة خاصـة) في تقديمهـا لكتاب "السلطة والسيـاسة والثقـافة" (ص22). غيـر أنه لم تفت إدوارد سعـيد، ومنذ تلك الفـترة، الإشارة، وفي حـوار مع طارق علي، إلى أن "أفكار" حماس، حول وجود حكومة إسلامية، تتسم بعدم النضج البالغ، علاوة على أنهـا أفكار لا تقنع أحدا يعيش في هذه المنطقة ("فصول"، ص26). إجمالا فموقفه، النقدي، صريح من مجمـوعات التأسلم السياسـي حتى إن كان يبرر صعـودها. إضافة إلى أنه كان أول من نادى بـ"دولة علمانية في فلسطين". يقول وبما لا يترك أي مجال ولو صغير للشك: "وبالتالي فإن المرء إذ يعارض الجنون الديني فإن عليه أن يعارض الأصـولية الإسلامية في الوقت الذي يعـارض فيـه الأصوليـتين المسيـحيـة واليهـودية. لكن رغم وجهات نـظري المعلنة هذه فإنني أعد مدافـعا كبيـرا عن الإسلام،

وهذا كلام لا معنى له بالنسبة لي. أنا في الحقيقة شخص غير متدين" ("النقد والمجتمع"، ص140).

وربما أمكننا أن نتوقف، هنا، وعلى ذكر الأصولية، عند الأصولية في إسرائيل التي عادة ما لا يتم ربطها بـ"الإرهاب" على نحو ما يحصل مع بعض التيارات في الإسلام. ولا تميز الأصولية، في إسرائيل، بين اليسار واليمين، مادام كلاهما سيجلب "الموت" لإسرائيل مع فارق يتمثل في المدار الزمني للموت. وعلى هذا المستوى سيجلب اليمين، ورغم تطرفه، الموت لإسرائيل خلال عشر سنوات، أما اليسار فسيجلبه خلال عشر سنوات. هذا بالإضافة إلى أن هذه الأصولية، التي سترتفع من نسبة 28.8% في سنة 1990 إلى 37.8% في 2010، لا ترى في "قتل العربي" أي نوع من "الجريمة" وإنما مجرد إلحاق له بالموت كما يشرح إيمانويل هايمان في كتابه "في قلب الأصولية اليهودية" (ص122، ص127، ص1440). وهو ما يطبقه جنرالات إسرائيل على الفلسطينيين، وهو ما يعبأ عليه الجنود قبل الحروب، عملا بقاعدة "العربي الجيد هو من كان ميتا". إجمالا فالأصولية اليهودية لا تهدد دولة إسرائيل فقط، وإنما تهدد الديانة اليهودية ذاتها.

وأهم ما لفت انتباه سعيد ضمن "استقبال" كتاب "الاستشراق"، في العالم العربي، "عداوة للغرب". وهذا

"العداء" ، كما يصفه، في تذييل 1995 ، "مزعوم" (ص503). وقد عارض هذا الفهم، وبشكل صريح، في سياق أوسع هو سياق معارضته الصريحة لما اسماه، في التذييل نفسه، "مذهب الجوهرية" (ص503). ورغم ذلك فقد تصور بعض نقاد إدوارد سعيد أن كتاب "الاستشراق" يشجّع "جدول الأعمال الإسلامي". وتصور جاك بيرك، أو "صديق العرب" كما ينعته البعض، أن إدوارد سعيد قدم "خدمة مضادة" لمواطنيه حيث جعلهم يعتقدون أن هناك تحالفا غربيا ضدهم. وذهب البعض إلى ما هو أبعد من ذلك حين حمّل الكتاب، وإن إلى حد ما، مسؤولية صعود الأصولية الإسلامية المناوئة. وهو ما يرفضه إدوارد سعيد بسبب من "مرجعيته العلمانية الصريحة" التي دافع عنها في وضوح تام، لكن دون أن تفضي العلمانية أبدا إلى "الإلحاد". هذا بالإضافة إلى إشاراته، المتكررة، إلى أنه لا يهتم بموضوع "الإسلام" وإنما بـ"صورة الإسلام في الغرب". ودون التغافل عن أن الكتاب عزّز "أصولية" من نوع آخر تتمثل في "الاستغراب" الذي دافع عنه البعض في نطاق الرد على الاستشراق الأكاديمي في تكريسه لـ"التفوق الأنطولوجي والإبستيمولوجي" للغرب على الشرق، وحصل ذلك مع أن الكتاب أصرّ في صفحاته الأخيرة على عدم نجاعة "الرد" على الاستشراق بنوع من "الاستشراق المضاد"... موازاة مع "التوتر"، لا "العداء" وحده، الذي

اشترطه في العلاقة مع "الغرب" كما نبّه إلى ذلك في مقدمة الطبعة العربية لـ"خارج المكان" (ص10). وقد تكون هذه من "مفارقات" كتب أو كتابات سعيد كما تحدث عنها جميل قاسم في "الاستشراق والاستغراب" ("الحياة"، 25/9/2008).

أجل إن الاستشراق نموذج للفكر المرتكز على الفرق الأنطولوجي والإبستيمولوجي بين الغرب والشرق... ونموذج للفكر الذي هو، في النظر الأخير، "رؤية سياسية" تزكي "الاختلاف" بين "المألوف" (أوروبا، الغرب، نحن) في مقابل "الغريب" (الشرق، الجنوب، هم). غير أن ما تتوجب الإشارة إليه هو أن إدوارد سعيد يختتم كتاب "الاستشراق" بخلاصات واضحة لا مجال فيها لـ"الاستشراق المضاد" أو "الاستغراب" الذي يندرج في صميم "الأصولية الثقافية" التي ناهضها، ولا مجال فيها للرد الثقافي الأحادي العدائي الذي كان ينصح بعدم التمسك به. ولا داعي للتذكير، وفي السياق العربي، بالكتاب اللاحق الذي سيصير مرجعا في هذا الموضوع. والمقصود، هنا، كتاب المفكر المصري حسن حنفي "مقدمة في علم الاستغراب" (1991) الذي يعرض فيه صاحبه لخطاب "الاستغراب" الذي ينبني على أساس من "الشرعية الدينية" و"الشرعية الوطنية الثورية"، وكل ذلك في المنظور الذي يجعل من الخطاب نفسه "تحديا

للحضارة الغربية وبديلا عنها" كما يشرح حسن نفسي في كتاب آخر له ("اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية"، ص29). وقد تصدى لهذا الخطاب، وداخل مصر نفسها، الناقد/ المفكر المصري جابر عصفور الذي اعتبر، في مقال له "الثقافة الوطنية ومخايلة الماضي"، أن موقف حسن حنفي ناجم عن "الفهم الأيديولوجي" للثقافة الوطنية الذي هو قرين "القراءة الشعورية" في تجاهلها تعدد "الآخر" وتعقده وتحوله وتناقض عناصره واختلاف أفكاره، ومن ثم مخايلته واختزاله في حضور تخييلي وهمي من أجل الثأر منه. وأول مظهر لـ"لأنا القومية" في مواجهة الآخر والثأر منه استعادة الماضي الزاهر، وبما تنطوي عليه الاستعادة من مس عصابي أو عصابية التعويض (جريدة "الحياة"، 30 يناير 1994). ولا يسمح المجال، هنا، بفحص "خطاب الاستغراب" القائم على "مركزية النقيض" وسواء على مستوى النظرية النقدية المعاصرة أو على مستوى التصور العام للتراث والثقافة. ولا يزال هذا الخطاب، يهيمن، وتحت صيغ مختلفة، في الثقافة العربية الحديثة. ويظهر أن مقالات أخرى لجابر عصفور، وهي متضمنة في كتابه "النقد الأدبي والهوية الثقافية" (2009)، جديرة بالكشف عن جانب مهم من "نقض" هذا الخطاب.

فالاستغراب يعيد إلى الأذهان مسألة التصدي لـ"التبعية

الأيديو_ نظرية" كما يعبّر عنها البعض. ونظرية التبعية، التي سادت في الستينيات، منقولة، هنا، إلى ميدان الدراسات الثقافية كما يلاحظ فريد هاليداي في مقاله "الماركسية والعالم العربي" المتضمَّن في كتاب "ما بعد الماركسية" (ص84). غير أن "الاستغراب" لا يتأطر داخل نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، لأن "ما بعد الكولونيالية لا تعني مخاصمة الكولونيالية" كما يلخص محسن جاسم الموسوي في كتابه "النظرية والنقد الثقافي" (ص71). ويوضح هومي بهابها الفكرة نفسها، في كتابه "موقع الثقافة"، قائلا: "والمنظور ما بعد الكولونيالي ـ كما طوره مؤرخو الثقافة ومنظرو الأدب ـ يفترق عن تقاليد سوسيولوجيا التخلف أو نظرية التبعية. فهو يحاول، بوصفه نمطا من أنماط التحليل، أن يعيد النظر في تلك البيداغوجيات القومية أو المحلية التي تقيم علاقة العالم الثالث بالعالم الأول في بنية ثنائية من التقابل والتضاد" كما يقاوم المنظور ما بعد الكولونيالي تلك المحاولات التي ترمي إلى إقامة أشكال كلية من التفسير" (ص315).

إجمالا إن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لا تدعو إلى "الانسحاب" من "العصر"، ولذلك فهي تأخذ بـ "شرط الحداثة" من أجل "الانخراط" (الواعي) في العصر والإسهام ـ بالتالي ـ في صياغة "خطاباته". و"الحداثة" التي تدعو إليها "حداثة ما بعد

كولونيالية" : حداثة لا تدعو إلى "القطيعة" مع الغرب بأكمله، وإنما القطيعة مع "الكتاب الأسود" لـ"الاستعمار" ومع ما نعته إدوارد سعيد بـ"التاريخ القذر لأيدويولوجيا المدرسة الإمبريالية". ومن ثم كان "جواب" نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي المتمثل لا في "تفكيك الاستعمار" (Décolonisation) فقط، وإنما في "محاولة تنحيته" أو "استئصاله" من العالم أيضا.

غير أن الأمر لا يتوقف، هنا، عند حدود مقاومة الإمبريالية فقط، وإنما يتجاوزها ـ كما يضيف إدوارد سعيد ـ إلى مقاومة "الأصولية" بشتى أنواعها القومية والدينية والثقافية التي تسعى بدورها، وعلى أساس من "العداء"، إلى التصدي للإمبريالية. ويسجل إعجاز أحمد على إدوارد سعيد، وبدءا من العام 1984، أي العام الذي تلى نشر "العالم والنص والناقد" الذي يدافع عن "النقد العلماني"، "تحولا دراماتيكيا" من "موقف القوميات العالمثالثية الصريحة" ـ الذي كتب في سياقه "الاستشراق" ـ نحو موقف الرفض المتزايد لـ"القومية" و"الحدود القومية" و"الأمم ذاتها"؛ بل يسجل عليه نوعا من "التطرف" على هذا المستوى الأخير: مستوى "الموقف المعاكس" (ص84). فإدوارد سعيد، هنا، "مفكر إمبراطوري ما ـ بعد ـ إمبريالي وما ـ بعد ـ قومي" كما صنّفه فتحي المسكيني في مقاله السابق ("المجلة العربية للثقافة"، ص291).

وبالنظر إلى مرجعيتها "العلمانية" لا يبدو غريبا أن تتصدى نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لهذه الأصولية لأنها ترى فيها "تشكلا عدوانيا للهوية" و"مقابلا حادا للإمبريالية"، ولذلك تتجنب النظرية أي نوع من الحديث الذي يقود إلى التشديد على مسألة "الهوية" أو "القومية" في مقابل التأكيد على ثقافة "الهجنة" (hybridité) [الموجبة أو التوليدية] التي تقابل "الانغلاق القومي" و"التسييج الحضاري". فإدوارد سعيد يشدّد على "التعددية الثقافية" وعلى أن "الثقافات مهجنة ومتعددة العناصر" ("الاستشراق"، ص526 ص510). هذا على الرغم من أن "الأصولية" لها ما يبررها، في العالم العربي، أو "حال العرب"، بسبب من "العلاقة التاريخية" غير "السوية" بين "الكوبرا" أمريكا والعالم العربي خصوصا من ناحية "قضية" أو "مسألة فلسطين". وحتى سكان جنوب إفريقيا السود، وفي ظل نظام "الأبارتايد"، والذين كثيرا ما تم الحديث عنهم، أو "سرد حكايتهم"، لم تتعرض منازلهم لقصف طائرات "الـ إف 16" و"مروحيات أباتشي" وباقي أشكال الحرب أمريكية الصنع. ويذكّرنا إسرائيل شاحاك في "تاريخ اليهود وديانتهم": خلال فترة التمييز العنصري كانت أراضي جنوبي إفريقيا مقسمة رسميا إلى 87% "يملكها" البيض و13% قيل إنها "مملوكة" رسميا للسود. [...] لكن "الأيديولوجية اليهودية" تتطلب عدم جواز الاعتراف بأي جزء من

أرض إسـرائيل على أنه "مملوك" (ص187). فـالفلسطينيـون هم "ضحايا الضـحايا"، إضافة إلى أنهم يمثلون "المسألة العصـيبة في تاريخ الصـهيـونية". ثم إن حـالات الموت والقتل في صـفوفـهم تحولت إلى ما يشبه "النشرات الجوية" كما قال محمود درويش في حوار من حواراته.

غير أن دفـاع إدوارد سعيد عن الفلسطينيين أبـعد ما يكون عن أي نوع من "التعصب القومي". فـالرجل كان ينخرط ضمن تلك "المجموعة العلمانية" التي ضمّت الشاعر محمود درويش والكاتب حسن خـضر والبـروفيـسور أحمـد حرب والمحـامي رجا شـحادة والدكتـور حيـدر عبـد الشافي... وغـير ذلك من الأسمـاء التي يعرض لها فـوزي البدوي (وهو بدوره أحد أعضاء المجـموعة) في مقاله "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض/ إسـرائيل والصهيونية في فكر إدوارد سعـيد" ("المجلة العـربية للثقـافة"، ص126). وهذه المرجعيـة العلمانية، الصريحة، هي التي أفضت بإدوارد سـعيد إلى التشديد، وفي سياق الصـراع العربي الإسرائيلي، على "دولة علمانية" أو "دولة ديمقراطية واحدة ثنائية القومية" (Binational State). فهو لم يكن يؤمن بـ"حل الدولتين"، وإنما بـ"دولة ثنائية القـومية" يعيش فيها الفلسطينيون جنـبا إلى جنب الإسرائيليين. وتجدر الإشارة إلى أن هناك من نادى بهذه الدولة من قـبل، وسواء من داخل فلسطين

أو خارجها، غير أنها مع إدوارد سعيد أخذت منحى آخر بسبب من تأثيره أو انتشاره العالمي الواسع.

وقد يتضاعف، أكثر، التشديد على إدوارد سعيد، في العالم العربي ككل هذه المرة، بالنظر إلى هذا الظرف، ظرفنا المغلوب، الذي يشهد، وعلاوة على الدعم غير المشروط لإسرائيل، تدافع هجمات الحلف الأمريكي/ الإسرائيلي/ البريطاني الذي بدأ تأثيره حتى داخل فرنسا التي أخذنا نقرأ فيها عن "رهط من الفلاسفة الجدد" ، كما نعتهم صبحي حديدي، من أمثال ألان فنكلكراوت وأندريه غلوكسمان وبرنار هنري ليفي ذائع الصيت في أمريكا، والثلاثة "يهود" . وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء "الفلاسفة" ، وغيرهم من "الفلاسفة الجدد" ، كما تم توصيفهم، مشغولون بـ"النجومية" و"الأضواء" ، مما مكنهم من أن يشغلوا الوسط الفكري والصحافي ودون تأثير كبير لبعض القراءات المناهضة لهم. وهم، وكما يختصر البعض، يدافعون عن جميع القضايا باستثناء القضية الفلسطينية وما يعانيه الشعب الفلسطيني من الدولة الصهيونية من إذلال مهين وعنصرية مقيتة. ولا يبدو غريبا أن يتورط بعض هؤلاء كهنري ليفي وأندريه كلوغسمان من الذين ذكرناهم وفيليب سوليرز وبيير ديكس من الذين لم نذكرهم، في التعاون مع وكالة الاستخبارات الأمريكية ذات "التقاليد العريقة"

في رسم "أدوار المثقفين"، وعملاً بنصيحة دزرائيلي بأن "الكِتاب يمكن أن يكون شيئا عظيما مثل المعركة"، التي يفصّل القول فيها كتاب "الحرب الثقافية" الذي كنَّا قد أحلنا عليه من قبل. وليس غريبا في مثل هذه الحال أن يقدم رجل الأعمال اليهودي إدوارد روتشلد، وفي ظل الأزمات المالية التي راحت تهدد كبريات الصحف في الغرب، على شراء ما يقرب من 40 في المائة من أسهم جريدة "ليبيراسيون" (الفرنسية) التي أسسها جان بول سارتر، والتي كانت مناصرة لقضايا العالم الثالث، وتحويلها إلى "صحيفة لا لون لها ولا طعم" كما لخص الكاتب السيد ولد أباه ("الشرق الأوسط"/ 10 إبريل 2009).

فهؤلاء لا علاقة لهم بما كان قد ارتفع داخل فرنسا ذاتها من قبل من أصوات جان جينيه وجيل دولوز وفيليكس غاتاري وميشال فوكو وجان بيار فاي... لنصرة الفلسطينيين والمهاجرين العرب والثورة الإيرانية. وقبل هؤلاء جان بول سارتر، أيقونة العصر، الذي لم يكن يخفي عداءه لأمريكا حتى إن كان قد التزم الصمت حيال جرائم إسرائيل في فلسطين. فهو لم "يعد عارا عندما تعلق الأمر بالنزاع العربي ـ الإسرائيلي" كما قال عبد الكبير الخطيبي في كتابه "النقد المزدوج" (ص74)، وفي هذا الكتاب يعرض المفكر المغربي لجانب مهم من موضوع علاقة "اليسار الغربي"

بـ"الصـهيـونية". والمقـصود، هنا، "الغـرب الأطلسي الذي تبنى إسرائيل دوليـا" كما لخصه سـعيد في "فرويد وغـير الأوروبيين" (ص58). ذلك هو جان بول سارتر الذي كان قد قدم لأهم الكتب التي ستمهد لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي ("أ ورفي الأسود/ منتخـبات الشـعر الأسود"، "صـورة المستـعمر" لألبير مـيمي، "السـؤال" لهانري عـلاقـة، و"معـذبو الأرض" لفـانون)، وهي المقدمـات التي أقدم محمـد معراجي على ترجمـتها ضمن كـتاب "مواقف مناهضة للاستعـمار" صدر بالجزائر العام 2007. فداخل فرنسـا كاد الموت يقـبض على جمـيع الأسماء الكبـيرة في مـجال الفكر، هذا بالإضـافة إلى الأسـماء التي غـيبهـا هذا الموت والتي يصعب تعـويضها كمـا تحسَّر على ذلك البـعض في ملف "حرب الأفكار" الذي تضـمـنتـه مـجلة "“Manière de Voir” العـدد (104، إبريل/ مايو 2009). وفي الملف نفـسه تمت الإشـارة إلى إدوارد سعيد باعتباره واحدا من كبار علماء العصر جنبا إلى ميشال فوكو وبيير بورديو ونعوم تشومسكي... إلخ (ص4). بل إنه ثمة من راح يتـحدث، داخل فـرنسا، ومن ناحـية "الأفكار" ذاتهـا، وعلى مستوى بعض العناوين، عن نوع من "التضليل" أو "الدجل الفرنسي".

لقد صار العـرب، وأبناء العالم الثالث بعامـة، يشعرون بنوع

من "اليتم السياسي" داخل "الغرب" الذي صار، ومن وجوه عديدة، "متصهينا". والتصهين، هنا، ليس سطحيا، وإنما هو متغلغل في "مفهوم الغرب" ذاته في تعاطيه للقضية الفلسطينية. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى كتب عديدة تدرس الموضوع نفسه من بينها كتاب بشير موسى نافع "الإمبريالية والصهيونية والقضية الفلسطينية" (1999) الذي يتحدث فيه عن "المشروع الصهيوني" الذي هو وليد الضرورات الجيوبوليتيكية لعصر الإمبراطوريات الاستعمارية الغربية واصطدامها بطموحات التجديد والنهوض الإسلامي. وفي الغرب يمكن نقد الملكية والفوضوية، وغير ذلك من الأمور، ودون أن يتجاوز ذلك رد الفعل والنقاش؛ عكس نقد الصهيونية الذي يجر أصحابه إلى القضاء كما يتحدث عن ذلك روجيه جارودي في كتابه "إسرائيل الصهيونية السياسية". وللمناسبة فهذا الأخير بدوره وقف، ووقتذاك كان في الرابعة والثمانين من عمره، أمام القضاء الفرنسي العام 1998 بتهمة "العداء للسامية" و"التشكيك" في أرقام "محرقة اليهود"، بل بلغ الأمر حد تخريب واجهات بعض مكتبات العواصم الأوروبية التي عرضت كتابه "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية" (1995). الكتاب الذي سيضطر جارودي إلى نشره عند ناشر ينتمي إلى اليمين المتطرف في فرنسا بعد أن رفضت نشره جميع دور النشر الفرنسية الكبرى التي كانت تتنافس على نشر أعماله.

أجل يشير إدوارد سعيد، وفي مواقع عديدة، إلى "خلفيته الشرق الأوسطية" وإلى أنه "شرقي يرد كتابة على المستشرقين"... إلخ. غير أنه، ورغم الموقع الذي يحظى به بين العرب، تصور أن اسمه، في العالم العربي، وفي ذلك نوع من "المفارقة"، أشبه بـ"النكتة". "هكذا كان يلزمني قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على "إدوارد" وأخفف من الحرج الذي يسببه لي هذا الاسم الإنجليزي الأخرق [المفخم] الذي وضع كالنير على عاتق [شريكه العربي] "سعيد"، اسم العائلة العربي القح" كما يقول في "خارج المكان" (ص25). والظاهر أن اسمه في حاجة إلى "تفكيك"؛ والتفكيك، هنا، بمعناه الموجب لا العبثي.

وعلى الرغم من اطلاع إدوارد سعيد على التراث العربي كما أسلفنا، ومن خلال كتابات مستشرقين كذلك، فلا ابن خلدون أو غيره، ومن جهابذة التراث أو غير التراث، وفي الماضي أو الحاضر، بلغ حد التأثير الجذري في مرجعيته مقارنة مع تأثير جيامباتسيتا فيكو وأنطونيو غرامشي وميشال فوكو وجورج لوكاتش وفيورباخ وتيودور أدرنو رايموند ويليامز ونيتشه وموريس ميرلو بونتي... إلخ. فالرجل لم يكن مختصاً بالدراسات العربية - الإسلامية. لقد كان "نتاج الغرب"، وهو الثابت الذي لا ينبغي التغافل عنه في النظر إليه. وما ينبغي التركيز عليه، أكثر، هنا، هو

"المعيار" المتمثل بـ"أمريكا"، أو "شرط أمريكا"، الذي استند إليه في النظرة إلى "العرب". ومن هذه الناحية فقد سخر من العالم العربي الذي لا يدْرس أمريكا، بل سخر من مفكرين عرب قدموا إلى أمريكا ودرّسوا، وكما في حال صادق جلال العظم، ولـ"صغار الأمريكيين" (والتعبير له، أي إدوارد سعيد)، "الشرق الأوسط". فدور المثقفين العرب في الغرب، في أمريكا تحديدا، وفي تصوره، دور فأر المختبر الشاهد ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص395). وهي السخرية ذاتها التي واجه بها مفكرين ونقادا يكتبون باللغة الفرنسية عن قضايا العرب وتعلق كتبهم في واجهات مكتبات باريس. فهؤلاء، في نظره، يتحولون إلى "مخبرين محليين" (حوار "الكرمل"، ص114). وهو ما سيسحبه على الكتّاب باللغة العربية كذلك إذ نادرا ما يتم العثور، في نظره، على نصوص تخييلية تعرض لأمريكا. ومن البدهي أن يميل، في هذا السياق، إلى "مؤرخ مدن الملح والحداثة الفاسدة" عبد الرحمن منيف (2004 ـ 1933).

ولا يبدو غريبا أن يميل إدوارد سعيد، وبسبب من معادلة "الثقافة والإمبريالية"، وعلى أرض النوع الروائي ذاته، إلى المنجز الروائي الضخم لعبد الرحمن منيف (2004 ـ 1933) الذي تضافر فيه، ومن هذه الناحية بالذات، "التنظير" و"التخييل". وقد

عرض عبد الرحمن منيف، في "مدن الملح" و"سباق المسافات الطويلة"، لـ"مسألة النفط" وتأثيراته الاجتماعية والاقتصادية التي كانت في أساس "تشكل الخليج" و"ارتهان" هذا الأخير ـ وبالكامل ـ للغرب". مما جعله في قلب الحديث عن "الاستشراق" كما يتصور صالح إبراهيم في كتابه "أزمة الحضارة العربية" الذي خصه لأدب عبد الرحمن منيف. ويشرح هذا الأخير أن عبد الرحمن منيف كان قد بدا وكأنه يتعمد ملاحقة الاستشراق البريطاني عبر مدة زمنية طويلة وفي أمكنة متعددة من "الشرق" موازاة مع الاستشراق الأمريكي الذي كان امتدادا طبيعيا للاستشراق البريطاني من حيث العمل والنتائج على السواء، هذا وإن لم يتوسع في رصد الاستشراق الأمريكي (ص287 ـ 286). وقد جعل بعض الشخوص تتقمص "دور المستشرق" (ص281) حيث "الاكتشاف" الذي يتداخل مع "المهمة السياسية" (ص284). وإحدى الخلاصات الكبرى "ما أقبح لغة المستشرقين" كما ما قال منيف بلسان منصور عبدالسلام في "الأشجار واغتيال مرزوق".

والجديد الذي قدمه عبد الرحمن منيف، في هذا الموضوع المتمثل بالنفط وتداعياته، وكما يواصل صاحب الكتاب، أنه قدمّه روائيا. ولقد عالج انعكاسات النفط على الغالبية العظمى المنسية من الناس. وحكى عن الفقراء وأرّخ لمن تهملهم كتب التاريخ..

ويَسِّر المسائل المطروحة، بشكل معقّد على المستوى الفكري التنظيري، إذ "رواها"...

"أعاد، إلى جانب ذلك، الحياة والوهج لأسئلة مصيرية كدنا نحسبها بسيطة لكثرة ما كرّرناها في خطابنا "النهضوي": لماذا تخلّف الشرق؟ لماذا أخفق العرب؟ هل هناك "عقل عربي" بدائي ـ متخلّف؟ كيف السبيل إلى النهوض؟..

"يمكننا فعلا إدراج محاولاته ضمن "الخطاب الفكري" العربي الذي تبلور بعد النكسة، على الرغم من طرحه روائيا. هل ستشكل خطوته، هذه، فاتحة لدور عظيم، تؤدّيه الرواية على المستويات الفكرية المصيرية المطروحة بجدية متعاظمة؟ وهل سيسهم هذا الخطاب القديم المتجدد، بمجمله، في عملية نهوض "حقيقية"؟!" كما ورد في نهاية الكتاب (ص351)، هذا وإن كانت القراءة الناظمة للكتاب قد أعطت أولوية للفكري، مما جعل صاحبها يجهد في البحث عن مقابلات له في عالم منيف الروائي الشاسع. ومن ثم كان منطق "التجزيء" في سياق "البرهنة" على الأفكار، مما كان له تأثير على مستوى رصد "التباس" "التخييل" بـ"التحقيق" تبعا للتمييز الذي عادة ما يقيمه النقد الأنجلوساكسوني ما بين المفهومين.

وكما لا ينبغي التغافل، خصوصا على مستوى القضية الفلسطينية، عن تشديد إدوارد سعيد اللافت على الشاعر الفلسطيني الأبرز محمود درويش. والظاهر أن العلاقة بين محمود درويش (2008 ـ 1942) وإدوارد سعيد (2008 ـ 1935) واردة، وهي قابلة لأن تدرس من وجوه كثيرة. ويهمنا أن نشير، هنا، إلى أن إدوارد سعيد كان قد خص شعر محمود درويش بنص نقدي ثاقب "تلاحم عسير للشعر وللذاكرة الجمعية" (1994) سيرا على عادة صاحب "الاستشراق" في الكتابة القائمة على "التكثيف" وتجاور الأفكار وتداخل "التحليل" و"التعليق". وقد نشر النص، ومترجما، ضمن ملف مجلة "الشعراء" سالفة الذكر؛ وأعاد نشره مترجمه صبحي حديدي في جريدة "القدس العربي" (اللندنية) (12/8/2008) في إثر وفاة محمود درويش. وفي هذا المقال يتحدث إدوارد سعيد عن مرجعية درويش العربية (والإسرائيلية بدرجة أقل ولأسباب واضحة، كما يقول) ووضعه (كشاعر أساسا) الوطني المميز وغير الرسمي، وصداقاته المنتقاة، ونشاطه السياسي الحذر، وانخراطه ـ و"على مضض" ـ في منظمة التحرير الفلسطينية، وقلقه المتواصل، وأسلوبه الناري والمتطاول... وغير ذلك من الأفكار التي تغني عن قراءة ذلك السيل من الكتابات لا سيما تلك التي أخذت في التدافع في إثر وفاة صاحب "ورد أقل" الذي اقتبس منه سعيد أحد عناوين كتبه "ما بعد السماء الأخيرة".

وتبدو خلفية محمود درويش، في نظرنا، وبخصوص تصوره لـ"فكرة فلسطين"، مماثلة لخلفية إدوارد سعيد التي تتأطر ضمن "النزعة الإنسانية الجذرية" التي تنص على نوع من "التعايش السلمي" بين الشعبين الفلسطيني واليهودي، هذا وإن كان صاحب "ورد أقل" لا يملك جرأة الإعلان عن "العلمانية" التي اشترطها سعيد في ترتيب التعايش بين الدولتين أو "الدولة ثنائية القومية" تبعا لتوصيفه. ويمكن أن نرد ذلك إلى "الفضاء الوطني" المتمثل برام الله التي آثر أن يختم فيها حياته وعلى مقربة من "الألغام" وخارج "المنفى" أو "شرف المنفى". هذا بالإضافة إلى أن محمود درويش، بدوره، لم يكن يعتقد في جدوى "المفاوضات"؛ لكن مع بعض الاختلاف الطفيف بينه وبين سعيد وعلى مستوى الدرجة لا النوع. وبسبب من هذه المفاوضات، وهو ما فعله إدوارد سعيد أيضا، قدم استقالته من اللجنة التنفيذية "احتراسا" منه على ما قد يترتب على توقيع أو، وبتعبيره، "مغامرة إعلان المبادئ" مع إسرائيل في خريف العام 1993.

فـ"الحوار مغلق مع الإسرائيليين" و"لا يوجد أي مشروع عند الإسرائيليين للتفاوض مع الفلسطينيين، وليس عند الفلسطينيين إلا أن يطالبوا باستمرار المقاومة ثم التفاوض والحوار" كما يجزم درويش. هذا بالإضافة إلى أن "المجتمع الإسرائيلي

يتجه نحو اليمين لحد الوصول إلى حدود الفاشية" ؛ غير أن هذا "الاتجاه العام" لا ينبغي أن يفضي إلى تلك "النظرة الأحادية" لـ"المجتمع الإسرائيلي"، لأنه "هناك أفراد ومجموعات، صحيح صغيرة وهامشية، لكنها تدعو للسلام، وهناك بعض الأكاديميين صحيح أنهم منبوذون ومحاصرون ولكن لا نستطيع أن نتجاهلهم أو أن نضعهم في خانة واحدة مع التيار العام للمجتمع الإسرائيلي". بل إن "القبول بفكرة أن الإسرائيليين جميعا وحدة سياسية واجتماعية هو ما تريده الصهيونية وقيادة إسرائيل" كما قال درويش في مقابلة أجريت معه العام 1970. وهذا ما يبرر احتفاءه، اللاحق، ببعض هؤلاء الأكاديميين، لا سيما من "المؤرخين الجدد" المعارضين لـ"أسطورة اختلاق إسرائيل الكبرى" في مجلته "الكرمل" (وقد سلفت الإشارة إليها) التي كان قد أنشأها منذ العام 1981. وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى عمله، وقبل العام 1970، محررا ومترجما في صحيفة الحزب الشيوعي في إسرائيل "راكاح"، بل "انتمائه" لهذا الحزب الذي كان يقول بـ"التعايش السلمي" بين الدولتين.

وفي السياق نفسه، وكما يقول إدوارد سعيد في مقاله السالف، "لم يسبق لأى شخصية أدبية فلسطينية أخرى أن امتلكت تأثيرا مشابها، ولا يستثنى من ذلك الروائي إميل حبيبي الذي فاز

بجائزة إسرائيل عام 1992 وأدانه درويش بسبب قبولها" . وقد بلغ هذا التأثير حد "نقـد الثقافة الإسرائيلية" الذي بموجبـه بدا محمود درويش ذلك المثقف (الفلسطيني) الذي يحـدّق في وجه "**الآخر**"، وليس ذلك المثـقف الذي "يلعب مع ظله" أو "يحاور وجـهه في المرايا" . وهذا التحديق مقرون بـالطموح إلى إجبار "الآخر" على أن يحفر ملامح الفلسطيني فـي نظره كما يقول أنطوان شلحت في مقال مركز سعى فـيه إلى دراسة المقالات التي نشرها درويش على مدار الستينيات في مجلة "الجـديد" . والمقال معنون بـ"على جبهة الصراع مع الثقافة الإسرائيلية ــ محمود درويش ودلالات "الحاجة إلى الحـوار"، وهو منشور ضـمن عدد خـاص "محمـود درويش المختلف الحقـيقي" من مجلة "الشعراء" (الفـلسطينية) (**العدد 4 ــ 5**، ربيع وصيف 1999). وحتى نعود إلى لغة إدوارد سـعيد: فقد كان محمود درويش أكثـر إصرارا على "سرد الحكاية الفلسطينية"، وكل ذلك في إطار من الشـعر في عناصره المتكاملـة التي تصل ما بين الماهية والأداة والمهمة.

فمن الجلـي، إذا، أن درويش يعتقـد في جدوى "**المواجـهة** الثقافـية"، الأعرض، على مسـتوى التصدي لـ"الوحـشية" . ثم "إن التهويد العنيف لفلسطين ما كان من الممكن تنفيذه لولا تجنيد كل النخبة الثـقـافيـة، وليس وزارة الأديان وحـدها، من أجل

تنفيذه" كما قال أنطوان شلحت في مقاله السابق ("الشعراء"، ص154). غير أن المواجهة سالفة الذكر لا تفهم من خارج جبهة الشعر أو جبهة القصيدة التي "تقاتل" من خلال "التباسها" بالقضية، لكن اعتمادا على تداخل الأخلاق والجمال أو تداخل القضية ذاتها والجمالية لكي لا تتحول القصيدة إلى "منشور" أو "بيان عابر". فقد كان درويش، ومنذ بداياته الأولى، شديد الوعي بعدم اختزال الشعر في منطق "التصفيق" و"الجماهيرية"، بل إنه يستبعد تسمية "الجماهير" لا سيما "العمياء" التي تتحدث عنها العلوم الاجتماعية. وفي هذا السياق يمكن التشديد على "جمالية المقاومة"، تلك "الجمالية" التي تنأى عن تلخيص أو تعليق الحياة برمتها في مشجب المقاومة.

وأما فيما يتعلق بإدوارد سعيد، الذي كان يتصور أن مهمة المثقف تكمن في المحافظة على التوتر بين الجمالي والوطني، فإنه ارتقى بفلسطين، في كتاباته الكثيرة، إلى مصاف "الفكرة": فكرة "الضحية": "فلسطين ضحية". وكل ذلك في المنظور الذي أفضى به إلى أن يسهب في تبيان كيف أن ما فعله الفلسطينيون بالإسرائيليين لا يمكن مقارنته بما فعله الإسرائيليون بالفلسطينيين. على أن الأهم، في كتاباته، وفي كتاب "مسألة فلسطين" بخاصة، هو مسألة "الصراع الثقافي الكبير" حول الحكاية والسرد والحق في

الحيـاة التي تندرج في صمـيم نظرية الخطاب ما بعد الـكولونيالي. فالتأويل الصهيوني يقوم بـ"استبعاد" الحضور الفلسطيني عن دائرة "الخطاب"، وكل ذلك قبل أن يجهز عليـه عسكريا في الحرب كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وخلاصة القول فإن الفرق، ومن ناحية فلسطين، بين إدوارد سعـيد ومحـمود درويش لا يكمن في كون أن الأول كـان مفكرا وأكاديميـا في حين أن الثاني كـان شاعرا. فـهذا التصـنيف يبدو هزيلا وساذجـا إذا ما ذكّرنا بأنه فـي كتابات درويش الكثـير من الفكر المتسرِّب في صمـيم الكتابة مـثلما أنه في كتـابات سعـيد الكثيـر من البلاغـة المتسرِّبة في صـميم التحلـيل. ولعل هذا ما يجعلنا نستدرج تسمية "جمالية المقاومة" (سالفة الذكر) باعتبارها "علامة" دالة عليهما معا على طريق "السرد". غير أن ما سلف لا يحول دون التشديد على أن سعـيد ارتقى بفلسطين إلى مصاف "الفكرة" فـيـمـا أنزل درويش هذه الفكرة إلـى بسـاط "المكان الجزئي" و"العـلاقة الملمـوسة"... ومن ثم كـان الفرق بينهـما الذي هو فرق بـين "التحليل" و"التخـييل". وهو مـا جعلهـما يفـترقـان ويتصـلان في الوقت ذاته، على ما في هذا القـول من تناقض ظاهري، ذلك أن ما يمكن للشعر أن يقوله هو ما لا يمكن للفكر أن يقوله.

وعلى مستوى آخر فقد نال الاستشراق اهتماما عالميا واسعا، وحظي باهتمام عربي كذلك. غير أن إدوارد سعيد لم يلتفت إلى هذا الاهتمام في مقالته الشهيرة "تعقيب على الاستشراق" التي نشرت في ختام الطبعة الخامسة التي أصدرتها "بنجوين" العام 1995. وقد ترجمها صبحي حديدي، ونشرها في مجلة "القاهرة" في مايو من العام نفسه، وبعد ذلك ضمّها إلى كتاب "تعقيبات على الاستشراق" (1996). ويحتوي الكتاب، الأخير، وعلاوة على مقدمة المترجم، المركزة، على مقالات سعيد التالية: "إعادة النظر في الاستشراق" (1988)، و"تمثيل المستعمَر: محاورو الأنثروبولوجيا" (1989)، و"تعقيب على الاستشراق" (1994)، وملحق يتضمن حوارا حول الاستشراق (1995). إجمالا لقد تجاهل إدوارد سعيد، في نص "التعقيب"، المتابعات والمناقشات التي جرت عربيا على نطاق لا يمكن القفز عليه.

وعلى الرغم مما سلف فقد ظل كل مفكر أو مبدع عربي، خصوصا من الذين يأملون في تسويق منتوجهم في الغرب، وما أكثر هؤلاء، يتطلع إلى أن يلتفت إليه إدوارد سعيد. ويذكرنا حليم بركات، في مقاله "إدوارد سعيد الكاتب والناقد الأدبي مبدع وصاحب قضية"، وفي سياق آخر غير السياق الأخير؛ بأن

تقديم إدوارد سعـيد للترجمـة الإنجليزية (1974) لروايته "عودة الطائر إلى البحر" جـعل انتشارها في الغرب يفـوق انتشارها في العالم العربي ("المجلة العربية للثقافة"، ص137).

إلا أن "إشارات" سعيد إلى نقاد الأدب العربي من جماعتي "فصول" و"مـواقف" (أو "حلقة أدونيس" بصفـة خاصة)، في "تأمـلات حـول المنفى" (ص152)، لا تخلو من "مـداهنة". ونادرا ما وقع سعيد في مثل هذا الموقف، خصوصا أنه واحد من ألمع نقـاد القرن العـشرين. وتجـدر الإشارة، هنا، إلى "النقـد" الذي وجّه له عـلى مستـوى البعـد العربي لثـقافتـه ذات الطابع الغربي الغالـب، لا سيـما من ناحية "القناة" أو "القنوات" التي قدّمت له من خلالها الثقافة الـعربية. وفي هذا الصدد يتصور عز الدين المناصـرة، في دراسة له مـعنونة بـ"إدوارد سعـيد والأدب الثقـافي المقارن"، أن الأمـر يتعلق بـ"(مـجموعـة صغـيرة) من المثقفين، تنتمي للتـيار (الحداثي الميتافيزيقي) في الثقـافة العربية، قدموا أنفسهم له، على أنهم هم الممثلون (العلمـانيون الحقيقيون) للثقافة العربية!. وهذا طبعا غيـر صحيح، بإجماع معظم المثقفين العرب الكبار. لهذا كله، جاءت كتابات سعيد عن الأدب العربي الحديث، سماعية، والمشكلة هنا هي أن (سـعيد)، استسلم لهذه

القنوات، انطلاقا من منظور برجماتي محض" ("فصول" (ملف خاص عن إدوارد سعيد)، ص147).

وعلى مستوى آخر ألم تكن أحكام إدوارد سعيد على الليبراليين في العالم الثالث قاسية؟ وألم يتجاهل ماركسيي العالم الثالث؟ بل وسخر منهم ونعتهم بـ"الدوجمائيين"؟ وألا يحق لناقدة وباحثة عربية في حجم أمينة رشيد أن تقول، في ندوة "إدوارد سعيد" (فصول، العدد نفسه، ص103)، وبلغة لا تخلو من "احتجاج مضمر"، بأن هناك "مسافة تفصلنا عنه"؟ ومن هذه الناحية ألا يحق أن نقول بأن إدوارد سعيد سقط في الدائرة التي كان يخشاها: "مستشرق إضافي" أو "مستشرق معكوس" بسبب من "التقارب بين إجراءاته وإجراءات خصومه؟" وأنه "يبقى أمريكيا لا ينقض بل ينقد، ولذلك ينبغي الحذر منه!" كما أخذ عليه صادق جلال العظم في "الاستشراق والاستشراق معكوسا"، هذا لكي لا نقول بأن موقفه من الشرق كان أكثر "سلبية" من المستشرقين كما أخذ عليه خصمه بطريرك الاستشراق برنارد لويس؟

وكما أن إدوارد سعيد ينتقد، وبشدة، "مقولة إفلاس الغرب". ثم إن ما يعيبه على العالم العربي الإسلامي أنه لم يبد

اهتماما كافيا بأهمية "المثاقفة" وضرورتها، ولا يتوانى عن توجيه أصابع الاتهام إلى النخبة المثقفة العربية التي لم تبذل، في تصوره، جهودا كبيرة في معرفة الغرب ومن ثم مخاطبته ونقده. ويجزم بأن التفاعل بين العرب والغرب كان "سطحيا"، ويرد ذلك إلى ما يمكن نعته بـ"آليات المناقلة" التي تطبع "نقل" المعرفة من الثقافة الأوروبية إلى المجال العربي. يقول عن هذه المناقلة: "يساورني الانطباع بأننا في العالم العربي نقوم بالنسخ المباشر... فما إن يقرأ الواحد كتابا من تأليف فوكو حتى يرغب في التحول إلى "فوكوي"... لا توجد محاولة لتحويل الأفكار إلى شيء ذي صلة بالعالم العربي... نحن لا نزال تحت تأثير الغرب من موقع اعتبرته على الدوام دونيا وتتلمذيا. إننا دائما تحت تأثير فهم ناقص للغرب" (حوار "الكرمل"، ص111 ـ 110). وهو النقد الذي كان قد وجهّه منذ مقاله المبكر الذي تحدثنا عنه، غير أن هذا النقد بلغ حد القسوة في السنوات الأخيرة من حياته.

فـ"الإله الجديد، بالتأكيد، هو الغرب" كما يقول في "صور المثقف" (ص120)؛ وكما قال العروي ذات يوم: "بالثقافة لم يفرض علينا الغرب تقنيته فقط، وإنما فرض علينا

آلهته أيضا" ، غير أن العروي اهتدى إلى هذا الموقف في سياق مغاير. ورغم معرفة إدوارد سعيد بلغات أخرى من غير الإنجليزية يظل "المعيار" هو "أمريكا" . يقول موضحا هذه الفكرة في نص حوار الكرمل: "نحن لا نستطيع دراسة الغرب دون معرفة الكثير عن أمريكا أساسا لأنها صاحبة التأثير الأعظم ليس على العالم الغربي فحسب، بل على العالم الحاضر بأسره... رغم هذا لا توجد كلية واحدة في أي جامعة عربية تتخصص في الدراسات الأمريكية. أليس هذا أمرًا مدهشًا؟... على أن هذا ليس ضدهم، بل ضدنا نحن... فنحن لدينا واحد من اثنين إما شعارات عريضة حول الغرب (استعمار، إمبريالية،...) أو مدارس صغيرة من المقلدين...". ويضيف في الحوار نفسه: "ولهذا، أعتقد أننا لم ننل قسطنا بعد من سيرورة التنوير والتحرر، بالمعنى الفكري. أعتقد أن اللوم يقع على المثقفين، إذ ليس بوسعنا أن ننحي باللائمة على الإمبريالية أو الصهيونية" (الكرمل، ص111). فهذا ما يدخل في نطاق "ثقافة اللوم" أو "ثقافة إلقاء اللوم على الآخرين" التي عادة ما يلجأ إليها مثقفو "العالم الثالث" ، وكان إدوارد سعيد قد رفضها في وضوح تام. وحتى على مستوى فلسطين، واستطرادا، يقول: "قضيت

وقتا طويلا أنتقد إسرائيل والإسرائيليين إلا أنه علينا أن نعترف بأن الكثير تقع مسؤوليته على الفلسطينيين" (فصول، ص211). فـ"المعيار" هو أمريكا، وقدر المثقف أن يدرسها وأن ينخرط في "النقاش" الذي يدور حولها. ومن دون شك فإن عملا من هذا النوع لا يمكنه التحقق إلا من خلال "الإقامة" في أمريكا غير المتاحة للعديد من المثقفين العرب وإن في غير حال "شرف المنفى" أو "لذة المنفى" أو "المنفى الكريم".

فـ"الذات" أو "النحن" بدورها لا تسلم من "النقد"، خصوصا من ناحية "الأيديولوجيا القومية" التي تمظهرت، وسواء في أثناء مجابهة الاستعمار أو منذ السنوات الأولى من "الاستقلال"، عبر "أشكال" لا تقّل، ومن حيث الجوهر، "شراسة" عن "الأشكال" التي تمظهر عبرها الاستعمار. وهذه فكرة كان قد شرّحها فرانز فانون في "معذبو الأرض" (1961)؛ وعاد إدوارد سعيد، وبكثير من الاشتقاق والإبداع، إلى تفصيل القول فيها في "الثقافة والإمبريالية" (1993). فصاحب "الاستشراق" يقول بنوع من "النقد المزدوج" الذي يشمل "المستعمَر" و"المستعمِر" في آن واحد، حتى لا يقع أي نوع من الانزلاق على مستوى التصرف والممارسة. ولو أن فرانز فانون كان قد أمهله العمر بعض الشيء لعاش ذلك في السنوات

الأولى من استقلال الجزائر الذي قاتل من أجله. والخلاصة، هنا، أن إدوارد سعيد يرفض "التعميمات المطلقة" تجاه "الحضارة الغربية" بالقدر نفسه الذي يرفض به "التعميمات الغربية" ("الاستشراق") تجاه "الشرق". وعلى هذا المستوى الأخير أمكننا فهم النقد الذي وجهّه لروجيه جارودي الذي أثار كتابه "الأساطير المؤسسة لسياسة إسرائيلية" ضجة كبيرة في العالم العربي في تزامن مع أكثر من ترجمة له ظهرت بعد عام واحد فقط من ظهوره في الفرنسية، أي العام 1996، في كل من الرباط والقاهرة ودمشق. هذا لكي لا نشير إلى ترجمة "دار الشروق" المصرية التي ستتوالى طبعاتها ابتداء من العام 1998 والتي سيقدم لها الكاتب المصري محمد حسنين هيكل شأن الترجمة المغربية السالفة التي سيقدم لها البروفسور المهدي المنجرة.

لقد انتقد، إدوارد سعيد، وبشدة، المثقفين العرب الذين سارعوا نحو تثمين أفكار جارودي، بل تصور أنهم لم يستوعبوا هذه الأفكار كما كتب في مقال في الموضوع نفسه "ردود على المثقفين العرب المتأثرين بجارودي" ("لوموند ديبلوماتيك"، غشت 1998). وهناك من المثقفين العرب من ردّ (منتقدا) على إدوارد سعيد، وهناك من سار في خطه، وهناك من اتخذ من البداية "مسافة" تجاه جارودي وكتابه.

وعلى صعيد الفكر العربي، المعاصر، لا يبدو غريبا ألاّ يوافق إدوارد سعيد على "المنظور العربي القرائي القومي الأصولي" في تعامله مع "الاستشراق" باعتباره "استجابة ثقافية" لـ"الغرب"، مما يستلزم ضرورة وضع هذا الأخير "في الميزان" والبحث ـ بالتالي ـ في "تاريخه وأهدافه". وكل ذلك في المنظور ذاته الذي يموضع الاستشراق في "الغزو الفكري" تارة وفي "الاختراق الثقافي" تارة أخرى... وقبل ذلك في دائرة "التبشير"، أو بالأدق "أحقاد التبشير"، التي لا تحيد بدورها عن دائرة "التنصير" و"التغريب" و"المذاهب الهدامة" و"الحركة الصليبية"... إلخ. إجمالا فالاستشراق، هنا، "وجه الاستعمار الفكري"، بل إنه "رسالة استعمار" و"إمبريالية عالمية". وفي السياق نفسه فالاستشراق يطرح مسألة "تطور الصراع الغربي مع الإسلام"، مما يستلزم ضرورة "المواجهة" مع الغرب التي كان قد تحدّث عن "ضعفها" العالم المصري الأزهري محمد البهي في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" (1957) الذي أشرنا إليه من قبل والذي يعد من الكتب الأولى الدالة على "النمط القرائي العقائدي" لـ"ظاهرة الاستشراق".

المؤكد أنه لم يكن إدوارد سعيد أول دارس عربي يعالج قضية تحيز المستشرقين وغطرستهم، فقد سبقه إلى ذلك دارسون وكتّاب

آخرون، إلا أن كتبهم لم تزعج الغربيين كما أزعجهم كتاب إدوارد سعيد. هذا وإن كانت مقالة المفكر المصري أنور عبد الملك "الاستشراق في أزمة" (1963) قد حمَلت بذرة النزاع المعرفي في الاستشراق كما يسجّل محسن جاسم الموسوي في كتابه "الاستشراق في الفكر العربي" (ص47). وعلى الرغم من أن ادوارد سعيد لم يكن مختصاً بالدراسات العربية ـ الإسلامية، وعلى الرغم من بعض الثغرات العلمية الكبيرة للكتاب، إلا أنه استطاع أن يهز المستشرقين ويجبرهم على تبرير أنفسهم وعملهم. واستطاع، كما يواصل هاشم صالح، في مقاله "إدوارد سعيد المثقف الشجاع الذي غاب"، أن يحدث مناقشة فلسفية كبرى تجاوزت حدود الاستشراق بالمعنى الحصري للكلمة ("الشرق الأوسط"، 26 سبتمبر 2003). غير أن الأمر تجاوز ذلك نحو إرغام الكثير من دارسي النص القرآني والأدب والتاريخ العربيين على تجنب تسمية "مستشرق" التي صارت، في الأوساط الأكاديمية، وبسبب من تأثير كتابه المدوي، تنطوي على دلالات غير "محايدة" بل "سلبية" و"سيئة".

ولا يرجع تأثير إدوارد سعيد، في تصورنا، إلى كون أنه "المثقف الحر الوحيد في العالم العربي" كما ذهب إلى ذلك خوان غويتيسولو ولا إلى كون أنه "يكتب بالانجليزية بمضمون عربي" ولا

إلى كون أن "الساحة العربية لا تخلو من مفكرين أفذاذ، لكن حجم المشكلة أكبر منهم" كما يتصور هاشم صالح... وغير ذلك من التفسيرات. تأثيره يعود إلى ما كان قد نعته هو نفسه، في "تأملات في المنفى"، بـ"لغة المكان" (ص333). لقد كتب من داخل الغرب، وما قاله لم يكن قد قيل من قبل بالإنجليزية في كتاب مستقل؛ وفي الوقت نفسه سعى، وابتداء، إلى مخاطبة الغرب نفسه. وقد كان هناك تحفظ في الغرب حول فتح ملفات الاستشراق، وبعد صدور كتاب سعيد فإن مسائل التاريخ والصورة والمنهج في الاستشراق طرحت في كل مكان كما يقول رضوان السيد في تقديمه أو بالأحرى دراسته السابقة (الفكر العربي، ص21).

لقد كتب أنور عبد الملك، ومنتقدا، في مقاله السابق، عن "العرب كموضوع سلبي"، والتفت إليه، ومن باب "الاستقبال السالب" أو "السيئ"، ومن باب المحاورة، مستشرقون وباحثون غربيون أمثال ماكسيم رودنسون وكلود كاهين... إلخ. وفي هذا الصدد لا بأس من أن نشير إلى كتاب "الاستشراق بين دعاته ومعارضيه" الذي أعده الباحث السوري هاشم صالح (1994)، والكتاب مجموعة من الأبحاث والمناقشات التي كتبها بعض أعلام المستشرقين يدافعون فيها عن الاستشراق من جهة، ويردون فيها على ما كتبه أنور عبد الملك في مقاله السالف ("الاستشراق

مأزومًا"، كما يترجمه هاشم صالح) وما سيطرحه إدوارد سعيد لاحقا في كتابه الصادم "الاستشراق" (1978). وربما توجبت الإشارة إلى أن مقال أنور عبد الملك لفت انتباه مفكرين عرب بارزين أيضا كفؤاد زكريا في مقاله "العلاقة بين الشرق والغرب: أوهام الرؤية الاستراتيجية" المنشور في "مجلة العلوم الاجتماعية" (المجلد 15، العدد 4، شتاء 1987).

وكما كتب عبد الكبير الخطيبي (2009 ـ 1938) عن العرب كـ"اسم جريح" وكـ"نكهة شرقية"، وكتب العروي عنهم كـ"بازار" و"فلكلور"، وكتب عبد اللطيف طيباوي عن المستشرقين الناطقين بالإنجليزية، وكتب هشام جعيط عن الطريقة التي يقدم بها الأوروبيون الإسلام... وكما انتقد آخرون تلك "النظرة الاستشراقية" التي تحرم "العرب" من "التمثيل القومي" لذواتهم، والتي تتصورهم "خطيرين" و"كسالى" و"غامضين" و"ضعفاء" و"همجا" و"غير عقلانيين" و"غير أوفياء"... و"ضد الغرب العقلاني والحضاري". فنقد الاستشراق "مسبوق"، بل انطوى في حال الكثير من هؤلاء على "إسهامات نصية هائلة" ("الدراسات الثقافية"، ص115 ـ 114).

وينبّه الشاعر والكاتب الفلسطيني خيري منصور، في كتابه "الاستشراق والوعي السالب" (2001)، إلى كتاب عمر

فاخوري "آراء غربية في مسائل شرقية" الذي صدر ببيروت العام 1922؛ أي في فترة سابقة على كتاب "يقظة العرب" لجورج أنطونيوس الذي عادة ما يتم التوقف عنده. وقد صدر الكتاب الأخير، وبالإنجليزية، أواخر عقد الثلاثينيات وعلى وجه التحديد العام 1939؛ وترجم إلى العربية أول مرة العام 1946، وكما ترجم مرة ثانية العام 1962. ويتصور خيري منصور أن كتاب عمر فاخوري يتقاطع مع كتاب إدوارد سعيد على مستوى "الجذور" : "جذور الرؤية الفكرية" كما ينعتها. غير أنه، وكما يواصل، لا أحد من المثقفين العرب سمع بالكتاب... ربما، وكما يرجح، لأنه كتب باللغة العربية، ولقارئ عربي، وعبر ناشر عربي؛ مما أفقده، في نظره، تلك الأهمية الإضافية التي تمتع بها كتاب سعيد ("فصول"، ص108). إلا أنه ثمة كتاب سابق على جميع هذه الكتب، وقد لفت الانتباه إليه، وفي سياق المقارنة، الباحث باسم مسلَّم في مراجعته لـ"الاستشراق" (1979)، وهو كتاب الباحث اللبناني ميخائيل رستم الموسوم بـ"كتاب الغريب في الغرب" الصادر العام 1895. والكتاب بدوره مكتوب بالعربية، ويسقط فيه الأقنعة عن الاستشراق كما يلخص إدوارد سعيد نفسه في تذييل 1995 (ص512).

وليس من شك في أن هناك مؤلفات أخرى يمكن أن نعترض

بها على كتاب سعيد، خصوصا أن "العلاقة الدرامية مع الغرب" تصعّد من النبش في مثل هذا الكتب التي تسعى إلى تأكيد الوعي القـومي على نحـو مـا فـعل نجيب عـاروري في "يقظة الأمـة العربية" (1905) وأسعد داغـر في "ثورة العرب" (1916). . . إلخ. غير أن مـا يتوجب التأكـيد عليه، وفي حال إدوارد سـعيد تعيـينا، وسواء مقـارنة مع الذين كتبـوا باللغة العربيـة أو بلغات أجنبية، وسواء من العرب أو غـير العرب، وهو ما لا يخفى عن خيـري منصور أيضا، أن "التـحليل"، "تحليل" إدوارد سعـيد، انطوى على "جـديد" كما تقـول آنيا لومـبا في كـتابهـا السابق (ص57). فـ"الجـدة" كـانت علـى مسـتـوى "المنـطلق" و"النصـوص" و"المؤلفين"، هذا بالإضـافـة إلى "التـحليل التـاريخي" لظاهرة "الاستـشـراق" لا مجـرد ربط هذا الأخيـر بـ"الاستعمار" فقط. مما جـعل الكتاب، ودون التغافل عن "لغة المكان" السالفة، يستـحوذ على جل الاهتمام، في حين ظل كل من طيباوي والكاتب والأكاديمي الماليزي محمد العطاس (صاحب الكتاب الشـهير "أسطورة الأصـلاني الكسول" (1977) وهشام جعيط ... مجهولين إلى حد كـبير في الغرب. لقد كان إدوارد سعيد "أول مبعـوث عربي ينفذ إلى العالم الضد ليكتب عنه من داخله، ويعريه من هيـبته العقليـة، ويضعه في مكانه الحقـيقي،

محتالا دوليا يتخذ من العلم والتقنية وسيلة ضاربة للسحر" كما يقول هادي العلوي في قراءته للكتاب ("الكرمل"، ص187).

على أنه لا ينبغي أن نتغافل عن أن "الاستشراق"، وعلاوة على "لغة المكان"، وأهميتها التي لا تنكر، ما كان له أن ينجح أيضا، وأن يثير "الرجة"، لولا "الظرف" أو "السياق" الذي ظهر فيه. ويلخص كمال أبوديب هذا الرجة قائلا: "أتراه كان ممكنا لعمل سعيد أن ينتج قبل الحرب العالمية الثانية، وفيتنام، وحركة تحرير السود، وتحرر الأنثى، وبزوغ مفاهيم التعددية الثقافية والخصوصية، وما إلى ذلك من منجزات؟ ولو كان كتب وقتها أتراه كان يحدث الرجة العنيفة التي أحدثها في الدراسات الإنسانية الغربية؟" ("المجلة العربية للثقافة"/ ص20). وعلى أى حال فقد عالجنا جانبا من هذا السياق في "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي"، ويبقى أن نختم، في هذه النقطة، ومع ليلى غاندي التي كنا قد استندنا إليها، وعلى لسان رايموند ويليامز، بأن كتاب سعيد كان "علامة على أخلاقيات السبعينيات" (نقاد إدوارد سعيد"/ الكرمل، ص57).

فالفرق بين عمل إدوارد سعيد وغيره من الأعمال التي نقدت الاستشراق، وما أكثرها من ناحية الكم، كامن في الأفق

التحليلي النقدي الصارم الذي ينتظم في إطاره كتاب "الاستشراق"؛ لكن دون أن يفيد هذا انتفاء هذا الأفق في بعض الكتابات العربية كما في حال ـ وعلى سبيل التمثيل ـ المفكر المغربي الأبرز عبد الله العروي، وهو الموضوع الذي كنا قد سعينا إلى معالجته في دراستنا الموسومة بـ"عبد الله العروي ونظرية الخطاب الكولونيالي" ("نزوى"، العدد 52، 2008). ويهمنا، الآن، أن نشير، وبخصوص الفكرة ذاتها، إلى ما كان قد ذهب إليه منير شفيق في كتابه "في الحداثة والخطاب الحداثي" (ونستحضر نصه على طوله لأهميته) من أن "الفرق بين هذا العمل [أي عمل سعيد] وغيره من الأعمال التي نقدت الاستشراق تكمن في منهجيته، ودراسته لجانب من جوانب فكر الغرب من داخله، بل ضمن معاييره العلمية والأكاديمية في البحث والتنقيب والنقد. فالذين يطمحون في نقد الحضارة الغربية وتقديم مشروع حضاري بديل لا سيما من الإسلاميين، عليهم، أو في الأصل على بعضهم، أن يفعلوا ما فعله إدوارد سعيد في دراسة الاستشراق ونقده، أي دراسة حركته الداخلية والنفاذ إليه من خلال ذلك" (ص 202). هذا بالإضافة إلى أن كتاب "الاستشراق" يشكل "عملا لما يجب أن يعمل في المجالات الأخرى" (ص204).

وفي الحق لا تزال الكتب التي تبحث في "سموم الاستشراق والمستشرقين" و"شبهات المستشرقين"، وكل ذلك في المدار الذي يصل الاستشراق بتيارات "الاستعمار" و"التنصير" و"الصهيونية"، هي المهيمنة في الفكر العربي المعاصر مقارنة مع الكتب التي تنظر إلى "الاستشراق بين الإنصاف الإجحاف" و"بين الحقيقة و التضليل" و"بين الموضوعية والافتعالية" و"بين دعاته ومعارضيه" و"بين الاستعمار والنزعة الإنسانية"... هذا لكي لا نشير إلى الدراسات التي تبحث في "موسوعة المستشرقين" و"حفريات الاستشراق" و"نقد العقل الاستشراقي" و"نقد الخطاب الاستشراقي"... التي لا تزال ضئيلة الحضور مقارنة مع ذلك السيل من الكتب التي تتحدث، وعلاوة على "سموم" المستشرقين و"شبهاتهم"، عن "أباطيل الاستشراق" و"أخطاء المستشرقين وخطاياهم" و"طبقات المستشرقين" و"الأساليب الخفية للاستشراق" و"نور الإسلام وظلام الغرب" و"التبشير والاستعمار" و"ما للمستشرقين وما عليهم" و"الإسلام والمسلمين بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق" و"أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها" المتمثلة بـ"التبشير، الاستشراق، الاستعمار" و"الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام"... إلخ.

والآن يمكننا أن نخلص إلى موضوع المرجعية التي تؤطر تعامل إدوارد سعيد مع العرب مثلما تؤطر تعامله مع سائر القضايا التي خاض فيها. وأول ما يمكن أن نلتفت إليه، هنا، مرجعيته الدينية المتفتحة وذات الأصول، وهو المواطن الأمريكي ابتداء، المسيحية. وعلى مستوى هذه المرجعية كان يتحدَّر من أقلية بروتستانتية صغيرة، جدًا، ضمن أقلية مسيحية في فلسطين. فهو، إذا، عربي، لكنه ليس مسلما؛ وهو مسيحي، لكنه بروتستانتي لا كاثوليكي. ولم تمنعه هذه المرجعية من الانفتاح على الإسلام واليهودية جنبا إلى جنب انفتاحه المدهش، وعلى صعيد مرجعيته الثقافية هذه المرة، وهو الناطق بالإنجليزية دون أن يكون إنجليزيا، على الثقافات العالمية. موازاة مع "المنهج" (وبمعناه الفلسفي لا الديداكتيكي) الذي تبنَّاه في تدبر ملفاته؛ المنهج الذي ينحو إلى "العالمية" لا "الطائفية" و"الإقليمية" . العالمية التي هي قرينة "النزعة الإنسانية الراديكالية" التي تفرض ذاتها أكثر ضمن هذه المرجعية مادام صاحبها ظل يدافع عنها حتى آخر لحظة من عمره في دلالة على "حياته الأكاديمية" التي نذرها لـ"النضال الإنساني العادل" . وكما يقول تودوروف، في مقال حول إدوارد سعيد، إذا كانت هناك من "عائلة أيديولوجية" يمكن تصنيف إدوارد سعيد داخلها فلن تكون من غير "النزعة الإنسانية" بمعناها "الكوني" وبمعناها الذي يقطع مع المركزية الأوروبية، ودون

أن تخلو هذه النزعة من صـلات قرابة مع الماركسية ومـا بعد البنيوية (لوموند، 16/5/2008). والنزعـة الإنسـانية، هنـا، بغيـر مـعناها الليـبرالي (الـتقليـدي) الذي يجـرد المعرفـة من عـمليـات الهيـمنة وتكنولوجيا القوة.

وقد ارتبط إدوارد سعـيد بـ"النزعة الإنسانيـة"، وهو القائل: "يفـرض علي اخـتـصاصي، بمـوجب التكوين والمهنة، أن أكـون "إنسـيـا". ودافع عنهـا، حـتى في لحـظات التـأثر الشـديد، في السبعينيات، بالفيلسوف الفـرنسي ميشال فوكو الذي ناهضها، وفي وضوح تام، شـأنه في ذلك شأن فلاسـفة "ما بعد الحـداثة". لقد وجّهت النظرية الفرنسـية ضربة قاضية للتـراث الأنساني ("الأنسنية والنقد الديمقراطي"، ص26 ـ 25). وعلى هذا المستوى، مستوى الموقف من النزعة الإنسانية، فقد حافظ إدوارد سعيد على "مسافة" مع صاحب "الكلمات والأشـياء"، بل واعتبر مـوقف هذا الأخير منها "معزولا"... هذا لكي لا نحيل إلى جاك دريدا الذي عدّه، وفي موضوعها، "عدميـا". وبالجملة فقد ظل إدوارد سعيد يدافع عن "الإنسـية" حـتى آخر لحظة من عـمره كـما قلنا قـبل قليل، وسـتكون جوهـر المقدمـة التي سـيصـدّر بهـا كتـابهـا الإشكالي "الاستـشراق" بمناسبـة مرور ربع قرن على ظهـوره، أي في العام نفسه الذي فارق فيه الحـياة. وهو الكتاب الذي أصرّ فيه، على أن

الاستشـراق، بخبراته وأبنيته، كـاد يلغي القيم الإنسانية (التـرجمة العربية، ص194). بل إن آخر مـقال له سيكون بعنوان "الإنسـية آخر قلعة أمـام البربرية" ("لوموند ديبلوماتـيك"، شتنبر 2003)، المقال الذي سـيتم تضمـينه ضمن مـقالات الكتاب الذي كـان قد أوصى به سعيد والذي سيصـدر بعد عام واحد على رحيله. وليس من شك في أننا نقصد إلى كتابه "الإنسية والنقد الديمقراطي" الذي سينقله، وتحـت العنوان نفسه، فـواز طرابلسي إلى العربيـة، وبعد عام واحد من ظهوره في لغته الأصلية (2004). والكتاب، وكما جاء في التوطئـة، سلسلة محاضرات كان قد ألقـاها ادوارد سعيد في جامعة كولومبيا العام 2000، وبعد ذلك وسّعها وعدّلها وألقاها مجدداً في كامبريدج العام 2002. ويصف سعيد صفحات الكتاب قائلا: "إن هي إلا سعي للمساهمـة في فكرة الثقافة الإنسانوية بما هي تعـايش ومشـاركة" (ص14). لقد آمـن بـ"عالميـة الإنسان" و"عالمية الثقافة الإنسانية المنفتحة"، مما وضعه في قائمة "التنويريين الكبار" كما قال عنه تزفـتان تودوروف الذي يعد بدوره واحداً من أهـم المدافـعين، في الغرب، وفي مـخـتتم القـرن العشـرين، عن "الآخر" وعن "التنوع الإنساني".

غير أن "النزعـة الإنسانية" سالفة الـذكر لا تخلو من صلات مع "الحداثة" التـي أفضت إلى "الاستـعمار" و"تشكـيل العالم

الثالث" و"التخلي" عنه، بل وإغراقه في "التأخر التاريخي" إذا جازت عبارة عبد الله العروي و"الفوات الحضاري" إذا جازت عبارة ياسين الحافظ. ومن ثم فإن السؤال الذي يفرض ذاته، أكثر، هنا، يتمحور حول معنى أن يتشبث المرء بـ"النزعة الإنسانية" التي تندرج ضمن فضاء الحداثة والتنوير الذي أفضى إلى ما سلف ذكره؟ هذا بالإضافة إلى زمن "ما بعد الحداثة" الذي شهد، وفي أوروبا تحديدا، مراجعات جذرية لـ"السرديات الكبرى" وفي مقدمها "الحداثة" ذاتها خصوصا من ناحية أساس "العقل" الذي قامت عليه والذي أفضى إلى حروب وإبادات وجنون وتلوث... إضافة إلى ظاهرة الاستعمار. بل إن هناك من يشكّك في قدرة النزعة الإنسانية، وفي صيغتها الراديكالية التي تنص على "بطولة الإنسان"، على "تصفية الاستعمار". فالنزعة التي تفرض ذاتها، الآن، هي تلك التي وصفها نعوم تشومسكي، وعبر أحد عناوين كتبه، بـ"النزعة الإنسانية العسكرية الجديدة". تلك النزعة التي تتم فيها أعمال القتل "باسم المبادئ الإنسانية" كما يشرح تودوروف في كتاب "الذاكرة والأمل" (ص378) الذي خصه لحصاد القرن العشرين، أو "القرن المظلم" كما نعته في الكتاب نفسه (ص12).

ويمكن أن نختتم بأن إدوارد سعيد يأخذ بمفهوم النزعة الإنسانية الذي لا تزال تتداوله القواميس والموسوعات والذي يقول بأن

"النزعة الإنسانية هي كل نظرية تجعل الإنسان محور تفكيرها وغايتها وقيمتها العليا"، أي ذلك المعنى الذي يركز على "الجوهر الإنساني". غير أنه لا يتعامل معها بمعناها التاريخي، بل إنه رفضها بوصفها تاريخا ("الدراسات الثقافية"، ص118). وكما أن "النزعة الإنسانية"، عنده، تقتضي "الكف المنهجي"، كما يصفه فتحي المسكيني، عن أي "تمركز ثقافي" سواء اتخذ شكل "مركزية غربية" أو "مركزية إسلامية" أو "مركزية إفريقية" ("المجلة الثقافية العربية"، ص295). بكلام آخر: يربط سعيد النزعة الإنسانية ربطا مباشرا بـ"الحس النقدي".

وقد أثارت هذه "النزعة العالمية"، وداخل أمريكا ذاتها، الأنثروبولوجي، الأمريكي، غليفورد غيرتز الذي رأى فيها، وبسبب من عدم ارتياح صاحبها إدوارد سعيد لـ"سياسات الهوية"، نزعة إنسانية "مملة" ("الثقافة"، ص240). هذا ولا ينبغي التغافل عن أن إدوارد سعيد كان ينظر وبقدر، لا يستهان به، من الاحترام إلى غليفورد غيرتز(2006 ـ 1926)؛ هذا إذا ما لن نقل بأنه كان يثني عليه. يقول سعيد: " [...] فاهتمامه [أي غيرتز] بالإسلام يتميز بدرجة كبيرة من الاستقلال والطابع العملي، وهو ما يمكنه من استلهام روح المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها، بدلا من الارتكان إلى طقوس الاستشراق وتصوراته

المسبقة وعقائده الراسخة" ("الاستشراق"، ص494). عكس موقفه من الأنثروبولوجي الأمريكي الآخر إرنست غيلنر (1995 ـ 1925) الذي بلغ حد "التجريح"؛ وهذا الأخير بدوره كان قد انتقد، وبحدة، كتاب "الثقافة والإمبريالية".

غير أن هذه النزعة، ورغم طابعها الكوني، فقد ارتقى بها إدوارد سعيد إلى مصاف "معنى المقاومة"، إضافة إلى أنه استطاع أن يصلها بسياق بدت فيه غير مرغوبة. ونقصد، هنا، السياق الأكاديمي الأمريكي الذي جعل منه واجهة لـ"النضال". وقد ختم سعيد الطبعة الثانية لكتاب "الاستشراق" قائلا: "كتاب الاستشراق يشرفه على الأقل انه جند نفسه صراحة في النضال، وهو الذي لا يزال مستمرا بطبيعة الحال في "الغرب" و"الشرق" معا" (ص534). وحتى إن كانت نزعته تنحو هذا المنحى الأكاديمي، الجذري، فإنها تظل "رحبة". هذا بالإضافة إلى أنها قائمة على "مفاهيم محددة" تقيها من "الثرثرة" و"الشقشقة الكلامية" إذا جارت عبارة العروي، وفي مقدم هذه المفاهيم مفهوم "الدنيوية" أو "الهوية الدنيوية" لكن على أساس من "سند النقد الملازم والمصاحب" وبما في ذلك "نقد الذات".

دفاعه عن العرب محكوم إذا بهذا "التصور"... أو بهذه "الهوية الطباقية" أو "المركبة".

الفصل الثالث

3

العــــرب وإدوارد سعيد

"أنا لست مهتما بإيجاد أتباع؛ لا أريد أن يصبح الناس مثلي، أنا مهتم بأناس يختلفون عني. لست معنيا بتعليم الناس كليشهات وطرائق منهجية يستطيعون استخدامها فيما بعد"

إدوارد سعيد

"قد يرى فينا الآخر أشياء لا نراها نحن في أنفسنا لأن شدة القرب تعمي النظر كما قال المستشرق الشهير مكسيم رودنسون. وبالتالي فالنظرة إلى الذات من خلال مرآة الآخر ليست كلها خطأ. على العكس تماما. وهذا الكلام ينطبق علينا نحن العرب مثلما ينطبق على غيرنا. وبالتالي فأهلا بالاستشراق والاستغراب على حد سواء! ولتتقاطع النظرتان ولتتلاقحا فهذا يفيدنا ويغنينا. فمن لم يخرج عن بيته الضيق المغلق لكي يتنفس الهواء الطلق في الخارج يظل محدودا جدا ولا يمكن أن يفهم ذاته ولا العالم"

هاشم صالح

تصاغ نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، وفي أغلب نماذجها، الدالة، التي تصل ما بين النقد والأدب والموسيقا والفوتوغرافيا والتاريخ والأنثروبولوجيا. . .، باللغة الإنجليزية؛ وبما لـ"اللغة" هنا، من دلالات تتجاوز مجال "التوصيل" نحو مجال "الصراع" على "قيم" التاريخ والجغرافيا والفكر. . . وكل ذلك في المدار الذي لا يحيد عن دلالات الإصرار على "التوجيه" : توجيه التاريخ والمجتمعات. . . إن لم نقل توجيه "العالم" ككل إذا ما ذكّرنا بأن الإنجليزية تستحوذ، اليوم، على 85% من مصادر المعرفة في العالم كله. وحتى الإنترنت، الذي صار علامة على العصر، تسيطر اللغة الإنجليزية على 80% من مجموع مواقعه التي يبلغ عددها اليوم أربعة مليارات ("إمبراطورية الثروة"، ص9). ومن ثم فإن اللغة مجال لتضافر الثقافة والإمبريالية، ذلك التضافر الذي تسعى نظرية

الخطاب ما بعد الكولونيالي إلى دراسة إوالياته الكامنة على مستوى "الخطاب" . وفي هذا الصدد يمكن فهم "هيمنة المعجم الأمريكي" ، وبما في ذلك داخل المملكة البريطانية ذاتها، التي يتحدث عنها بعض اللسانيين العرب المعاصرين أمثال اللساني المغربي الفاسي الفهري في كتيبه المكثف "اللغة والبيئة" (ص96).

وعلى هذا المستوى، وحتى إن كانت الـ"Writting Back" ("الرد بالكتابة" ، الإنجليزية هنا) تشكِّل معظم النقد [والأدب] ما بعد الكولونياليين، فقد تمكنت نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي من "اختراق" اللغة الإنجليزية، ومن ثم استدراجها، وفي إطار من تصور أكاديمي مختلف؛ إلى مجال تصوري مغاير أعاد النظر في "المفهوم" أو "التصور" الذي ساد حول "العالم الثالث" في عقدي الخمسينيات والستينيات. "العالم الثالث" الذي كان الغرب

ذاته وراء "تشكيله" في سياق استراتيجية "تحجيم الثقافات غير الغربية" وحشرها في "قالب تمثيلي إمبريالي" . ومن هذه الناحية فقد تمكنت النظرية، حتى إن كانت نتاجا للغرب، من زحزحة "التقليد الأكاديمي" الذي ظل، ومن خلال دعاوى "التخصص" و"الخبرة" ، وقبل ذلك من خلال العزل المدروس لـ"النظرية" عن "سياق الثقافة" ؛ مهادنا وغير متحمس لفتح "الملفات اللاهبة" وفي مقدمها "ملف" أو "كتاب الاستعمار الأسود" .

وقد غدت النظرية، وبسبب من إغرائها المعرفي، عابرة للقارات والثقافات واللغات. . . هذا وإن كان لا يزال أغلب المساهمين فيها يدرِّسون في الجامعات الغربية بعامة والأمريكية بخاصة، وبما يترتب عن هذا النوع من "التموضع" أو "الاستيعاب"، وفي أحيان كثيرة، من تأثير على مستوى "النظرة" لما يسود في "الخارج" أو في "بقية العالم" عملا بـ"الشعار العام" القائل بـ"الغرب والبقية" . وفي الحق يصعب قياس انتشار النظرية في أقطار العالم وتلويناتها المحلية أو الإقليمية المتكاثرة، خصوصا من ناحية إدوارد سعيد (2003 ـ 1935) الذي صار له تلامذة موزعون على العديد من بلدان العالم. وكل ذلك في المنظور الذي جعل منه "مؤسسة" و"معبودا سياسيا" ورغم معارضته، الصريحة، لأن يأخذ أي شكل من هذين الشكلين في نطاق إصراره على "الاختلاف" و"الترحّل" و"الانشقاق" .

ولا يبدو غريبا أن يتشبث العرب بإدوارد سعيد الذي قدّم أكثر من جواب عن "البربرية"، أو "الكارثة" بتعبيره الأثير، في أوقح تجلياتها المتمثلة بـ"الاستعمار" و"مخلفاته" التي يدرسها "خطاب ما بعد الاستعمار". وكل ذلك على الرغم من أنه كان "نتاج" المدارس الكولونيالية على مستوى التحصيل الدراسي، و"نتاج" "الغرب" ذاته على مستوى "العطاء الفكري" حتى إن كان قد جعل "عطاءه" هذا "رديفا" لـ"مقاومة السلطة وإنتاج الحقيقة". ولن يكون للعرب أي مدخل من غير مدخل "الترجمة" من أجل "التشبث" بإدوارد سعيد، ومحاولة "استيعابه"، في مجالهم الذي يتميز بمقتضيات تداول تخصهم وتميزهم.

وقبل أن نعرض لـ"ترجمات إدوارد سعيد"، وهو موضوع، وكما سنلاحظ بعد حين، في غاية من التعقيد والأهمية، لا بأس من أن نؤكد أن الترجمة تفرض ذاتها، بقوة، وبإلحاح، في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي ككل. وكان من الجلي أن تلتفت الدراسات ما بعد الكولونيالية لموضوع الترجمة بحكم صلات هذه الأخيرة بموضوع "الهيمنة" التي كانت قد بسطتها الإمبراطوريات على 84.6% من سطح الكرة الأرضية حتى مفتتح الثلاثينيات من القرن المنصرم. فقد كانت الترجمة، وعلى الدوام، قناة لا غنى عنها للفتح والاحتلال الإمبراطوريين كما يقول دوغلاس روبنسون في دراسته "الترجمة الإمبراطورية: الدراسات ما بعد الكولونيالية،

دراسات الترجمة" (نزوى، ص43). غير أن مشكلات الترجمة ستبرز، أكثر، منذ الفترات الأولى التي ستلي الاستقلال، "المضحك"، الذي ستحصل عليه أغلب الشعوب المستعمَرة في الفترة الممتدة من 1945 إلى 1965.

والترجمة هنا بغير معناها التقليدي الذي يحصرها في مجرد "فعالية لغوية أو نصية مجردة". فالترجمة، في هذا السياق، وكما يقول دوغلاس روبنسون في دراسته السالفة: "لم تعد مجرد عملية نقل للمعنى يجريها على النصوص اللغوية محترفون ذوو دربة رفيعة ومهارات لغوية وثقافية ترتبط بأكثر من ثقافة قومية أو مناطقية واحدة؛ بل غدت أساس قدْر كبير من التواصل العادي اليومي. وبذلك فإنها تظل تنضح بتباينات القوة الكولونيالية التي شكلتها في الأصل" (نزوى/ ص56). ومعنى ذلك أن تأثير الترجمة يكمن في "الثقافة" ذاتها وباعتبارها "إسمنتا اجتماعيا" إذا جازت عبارة غرامشي. والظاهر أن تأثير الترجمة لم ينحصر في الثقافة العالمة أو ثقافة النخبة فقط، وإنما امتد، ومن خلال نوع من "الازدواج اللغوي"، إلى "الحياة اليومية" ذاتها كما لاحظ ذلك مالك بن نبي، وإن في حال الجزائر، في كتيبه "مشكلات الأفكار" (ص115) الذي ينطوي على أفكار ثاقبة بخصوص "قابلية الاستعمار" (Colonisabilité) التي عادة ما يتغافل

المجتمع الإسلامي عن ذكرها (ص49). ولعل هذا، وحتى نخرج من حال الجزائر، ما كان مايك كرانغ قد نعته، في كتابه "الجغرافيا الثقافية"، بـ"الانتشار الشعبي للأفكار الإمبريالية" (ص87). وفي هذا السياق أمكننا فهم ما نعته البعض بـ"العصر الترجمي" الذي أصبح عليه العالم ككل بسبب من الاستعمار وتأثيراته اللاحقة. وكما يشرح هومي بهابها، في "موقع الثقافة"، فـ"الثقافة استراتيجية بقاء وعابرة للقوميات وترجمية في الوقت ذاته" (ص316 ـ 315).

وعلى مستوى آخر تفرض الترجمة ذاتها بقوة في حال نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي. ولا تكمن هذه الأهمية في عملية النقل فقط، نقل النظرية إلى لغات أخرى، وبخاصة لغات العالم الثالث الذي يتحدر منه أبرز ممثلي النظرية في الغرب؛ فأهمية الترجمة كامنة في الحضور الذاتي، وقبل ذلك التشكل المعرفي ذاته، للنظرية. فالنظرية تحفل، وعلاوة على اللغة الإنجليزية التي تصاغ بها، وفي المقام الأول، بلغات غربية أخرى في مقدمها اللغة الفرنسية. ولقد أفاد ممثلو النظرية، وعبر تفاوت، وتبعا لتفاوت مرجعياتهم، ومراحل تأثرهم، من رموز معرفية فرنسية دالة كميشال فوكو وجاك دريدا وجاك لاكان... وغير هؤلاء من الذين كنا قد عرضنا لهم في "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي".

ويبقى أن نشير، هنا، ومقام الحديث عن الترجمة يفرض ذلك أيضا، إلى أن ترجمة الرموز الفرنسية السالفة تطرح مشكلات كثيرة على مستوى الترجمة بسبب من "النهج الكتابي الخرائطي" (أو "الأسلوب الأدبي" كما يبسطه البعض) الذي يتسرب في آليات "المفهمة" (Conceptualisation) ذاتها في أثناء تدبر هؤلاء ملفاتهم ومواضيعهم. فترجمتهم تستلزم مترجمين/ دارسين وعارفين بـ"أنساق" نصوصهم. وليس غريبا أن ترتبط غياتري سبيفاك بجاك دريدا، وأن يتأثر هومي بهابها بجاك لاكان، وإدوارد سعيد بميشال فوكو، وإن في مرحلة فقط (الأولى) من عمره الأكاديمي.

غير أن الترجمة، أو "الترجمي"، الكامن في كتابات النظرية، لا يتوقف عند اللغة الإنجليزية فقط، وإنما يفيد من لغات غير أوروبية بالنظر إلى الأصول الهندية والإفريقية التي يتحدر منها الكثير من دارسي ما بعد الاستعمار. فكل ذلك كان له تأثير على اللغة الإنجليزية ذاتها وعلى صعيد التحليل ذاته الذي هو سند النظرية، هذا لكي لا نشير إلى أدب - أو بالأدق آداب - ما بعد الاستعمار التي تبدو أكثر خلخلة لـ"أنساق" لغة المراكز المتروبولية. وهذه فكرة يوضحها كتاب "الإمبراطورية ترد كتابة" حتى إن كان أصحابه يتوقفون أكثر داخل اللغة الإنجليزية بمفردها.

ولا يبدو غريبا أن يفرض موضـوع الترجمة ذاته في كتابات أو تنظيرات نظرية الخطاب ما بعد الكولونيـالي وعلى نحو ما نصادف في واحدة من الدراسات التمـثيلية والتأسيسـية في مجال النظرية، ونقصد إلى كـتاب "موقع الثقافـة" الذي خصّ فيه صاحـبه الناقد الهندي هومي بهابها التـرجمة بأفكار لافتة وثاقـبة. وأهم ما يلفت الانتباه، ضمن تصور هذا الأخيـر، للترجمة، استناده، وبالكامل، لأفكار الناقـد الأدبي والفيلسـوف الجـمالي الألمعي فـالتر بنيـامين (1940 ـ 1892) صاحب التـصورات الزئبـقية سـواء فيمـا يتعلق بالترجمة أو غيرها من المواضيع التي عالجها. وقد وجدت تصورات هذا الأخيـر صـدى واسـعًـا لهـا، في نظـرية الخطاب مـا بعـد الكولونيالي، سواء عند هومي بهابها أو إدوارد سـعيد أو غيرهما، خصوصا تصوراته حول "ديالكتيك الحداثة المعطل" و"الكارثة التي تشكل القـاعدة لا الاستـثناء" و"التاريخ المـكتوب من وجهـة نظر المنتـصرين"... إلخ. وكنا بدورنا قـد سعيـنا إلى تقريب مـجمل أفكاره، على نحو ما تتبّـعتها وفحصتها مـاري سيسيل ديفور المليح (1994 ـ 1924)، في دراسـتنـا "الكتـابة والهـويات الـقـاتلة" (2007) التي كرّسناها، وعلاوة على الأفكار سالفة الذكر، للكاتب اليهودي المغربي إدمون عمران المليح زوج ماري سيسيل نفسها وأحد المفتونين كذلك بأفكار فالتر بنيامين.

وفيما يتعلق بالترجمة فلا يخفى على المهتمين بفالتر بنيامين مقاله الأبرز حول "مهمة المترجم" المتداول على نطاق واسع بين دارسيه والمهتمين به، ولا يبدو نشازاً أن يتصدر المقال كتاب "مقالات مختارة" (تقديم راينير روشليتز) الذي ترجمه أحمد حسان إلى العربية وبكثير من الصعوبة بسبب من "الكتابة الأليغورية" التي يسلكها فالتر بنيامين في معالجة مواضيعه. وينطلق هومي بهابها من مفهوم "أجنبية اللغة" لدى فالتر بنيامين. وهذه السمة "الأجنبية" هي نواة ما هو غير قابل للترجمة. وليس من شك في أننا لا نقصد، هنا، إلى الترجمة بمعناها "المطابق" الذي لا وجود له داخل العلوم الإنسانية ككل التي صارت "ممارسات قرائية". فلا مجال لـ"الحسم" أو "الحدية" في الترجمة تبعا لفالتر بنيامين. فالترجمة "تمثيل"؛ بل إنها، بدورها، تطرح مشكلة التمثيل المتأصلة في التمثيل ذاته والملازمة له (ص395). إنها "صورة" [أو صيغة (Mode)]، وليست "نسخة" أو "استنساخا". ومن ثم منشأ "الحياة اللاحقة"، أو "البعدية"، التي تحياها الترجمة؛ لكن على أساس من "التعالق" مع "النص الأصلي" حتى لا تبدو شيئا طارئا أو وصفا عارضا بل "حقيقة جوهرية نابعة" منه (ص395). وكما أن قابلية الأصل للترجمة، أو الترجمات المتتالية، هي ما يضمن لهذا الأصل قدرة مواصلة

البقاء (ص395). وكل النصوص العظيمة تتضمن - إلى درجة معينة - ترجمتها المحتملة بين السطور، خصوصا تلك الترجمة/ الصيغة التي يصعد فيها الأصل إلى ما أسماه فالتر بنيامين "الهواء اللغوي الأعلى والأنقى" ("مقالات مختارة"، ص52، ص46).

وصفوة القول هنا إن الترجمة أبعد ما تكون عن مجرد "إعادة إنتاج" أو مجرد "انتقال" من لغة إلى أخرى تبعا لآليات الفهم المتفاوتة من مترجم لآخر... وإن ما يمكن نعته بـ"الحضور الذاتي المستقل" للترجمة لا يتعارض ومعنى الأصل الذي يتضمن القانون الذي يحكم الترجمة؛ ألا وهو "قابلية الترجمة" (المرجع السابق، ص42). والترجمة، وبالنظر إلى صلاتها بـ"التمثيل"، تظل مرتبطة بمشكلات "الهوية" أو "سياسات الهوية" وبمشكلات "الثقافة" التي يتم نقل النص المترجَم إليها. وترجمة قامة في حجم قامة إدوارد سعيد لا تخلو من بحث لاهب عن "أجوبة متعينة" في سياق الرد على "الأسئلة الملحة" التي يفرضها السياق الثقافي والتاريخي العربي الضاغط. وترجمة من هذا النوع شكل من أشكال "تلقي" إدوارد سعيد؛ وهي، في النظر الأخير، لا تقل أهمية عن دراسة هذا الأخير.

وتجدر الملاحظة، وفي إطار من "انتمائه العربي الملتبس"، إلى أن كتاب "الاستشراق" (1978) هو الذي سيقدم صاحبه إدوارد

سعيد إلى العالم العربي. الكتاب الذي سيسارع، وبعد عام واحد من ترجمته إلى الفرنسية، الناقد السوري كمال أبوديب إلى نقله إلى العربية (1981). وهو العام نفسه الذي ستظهر فيه الترجمة الألمانية للكتاب، ولتليه وبعد عام واحد فقط الترجمة الفارسية، وتتوالى من ثم ترجماته إلى العديد من اللغات في سائر أقطار العالم. وفي حال العالم العربي تتوجب الإشارة إلى أنه ثمة كتابات عربية التفتت إلى الكتاب قبل أن ينقل إلى العربية وعلى نحو ما فعل، وعلى سبيل التمثيل، أحمد أبو زيد في مقاله "الاستشراق والمستشرقون" (عالم الفكر، العدد 3، 1979) الذي رأى فيه أن الاستشراق يؤخذ بعدة معان، ولكنها كلها معان متداخلة ومتكاملة (ص256). ودون التغافل عن عرض الكتاب في إحدى مجلات المغرب ("خطوات"، العدد ، 1980) الذي كان حتى تلك الفترة لا يزال غارقا في "الفرانكفونية".

غير أن ما يفرض ذاته، بإلحاح، في هذه النقطة، أن ترجمة كمال أبو ديب هي التي ستقدم صاحب "الاستشراق" إلى العالم العربي. وهي التي سيتم في ضوئها وعلى نطاق واسع قراءة الكتاب، وبذلك الشكل الذي يذكرنا بكتاب المؤرخ المغربي الأبرز عبد الله العروي "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" الذي صدر عن دار "ماسبيرو" الفرنسية الشهيرة قبيل نكسة العام 1967 والذي لم

يملك العـديد من المثـقفين العـرب إمكانيـة قراءته من خـارج دائرة ترجمتـه العربية المعقـدة التي أنجزها المترجم المعروف مـحمد عناني والتي ظهرت أول مرة في أكتوبر 1970. وقد ناقش جابر عصفور "التبـاس" هذه الترجـمة، التي فـرضت عليـه كما فـرضت على العديد من المثقفين العرب، في مقالـه "ترجمة الأيديولوجية العربية المعاصرة" (وهو متضمن في "آفاق العصر") الذي كتبه على هامش إقدام العـروي نفسـه على إعادة ترجـمة كـتابه (1995) بعد وفاة المترجم السابق. والأخطر، كذلك، أنه في ضـوء ترجمة كمال أبو ديب سيسعى بعض القـراءات إلى "نقد" إدوارد سعيد؛ وكل ذلك في إطار من تأثيـر السـيـاق العـربي المأزوم أو المغلوب. والبـداية ستكون من الملف الأول من نوعه، المعنون بـ"الاسـتشراق؛ التاريخ والثقافـة والمنهج" الذي ستنشره مجلة "الفكر الـعربي" في عددين متـتالين (1983، 32-31) والذي سـيقـدم صورة "مـركبـة" عن "الغرب" أو "الآخر" في الفكر العربي. الملف الذي خصه رضوان السيـد (رئيس التحريـر) بمقدمة مـركزة حول "ثقـافة الاستـشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب".

وتجدر الإشارة إلى أن ترجـمة كمال أبوديب الخـلافية، وعلى أهميـتهـا التي لا تنكر، ورغم ثناء إدوارد سعـيد عليهـا، ونعتـها بـ"المرموقة" في تذييل 1995؛ كثـيرا ما تم انتقـادها، وبشدة في

أحيان وأحيان كثيرة. ولا يبدو غريبا أن يتم نقد الترجمة بسبب من أسلوب التنطع والتقعر الذي طالها من أولها إلى آخرها، وبسبب من إصرار المترجم على اجتراح مصطلحات جديدة/ نافرة مقابل مصطلحات متداولة ومستقرة تفي، إلى حد بعيد، بالدلالة المقصودة. وهو ما يتكشف منذ العنوان الفرعي، "المضيء"، للكتاب، الذي استخدم فيه المترجم مصطلح "الإنشاء" الذي لا يرقى، من ناحية القوة الاصطلاحية التأطيرية، إلى مصطلح "الخطاب" (Discours) ذائع الصيت. وإذا كان هادي العلوي، وفي مختتم سياق القراءة النقدية "الاستشراق عاريا" التي خصّ بها "الاستشراق"، قد نوّه بـ"خطوات" كمال أبو ديب "الجريئة في استخدام اللغة" في الترجمة ("الكرمل"، ص190)، فإن الكثيرين انتقدوا الترجمة ذاتها. هذا وإن كان من النادر أن نقرأ نقدا صريحا مثل الذي صاغه (مؤخرا) الناقد والباحث المصري صبري حافظ في مقال "إدوارد سعيد: حضور فعّال ودائم" قائلا: "ولولا الترجمة العربية الرديئة التي رزئ بها هذا الكتاب القيم، والتي افتقرت إلى سلاسة النص الأصلي وجماله، وأضافت إليه طبقة من الركاكة اللغوية والفظاظة العقلية وثقل الظل؛ لكان تأثيره على الثقافة العربية والمثقف العربي كبيرا" ("الكلمة"، العدد 22، أكتوبر 2008). ويلخص آخرون أن كمال أبو ديب أعجم إدوارد سعيد، وأضر بكتاباته. وكما لا ينبغي التغافل عن تذكير إدوارد

سعيـد، ولاحقا، بإحجام النـاقد أو بالأدق العلاّمة إحسـان عباس (1920 ـ 2003) عن ترجـمـة الكتـاب. ولـيس من شك في أن ترجمة من هذا الصنف كان سيكون لها تأثير آخر.

غير أن الناقد والمترجم المصري محمد عناني سيعمد، وبعد ما يقرب من ثلاثة عـقود من ظهور كتـاب "الاستشراق" في طبـعته الإنجليزية الأصلية الأولى، وبعد خمسة وعـشرين عاما من ترجمته العربية الأولى- إلى ترجمة الكتاب من جديد معتمدا طبعته المزيدة التي صدرت العام 1995 والتي أضاف إليـها إدوارد سعيـد فصلا كاملا يتـحدث فيه عن وقع كـتابه في العالم الغربي وغـير الغربي معا. الطبعة التي أعاد فيهـا صاحبها النظر في بعض القضايا التي رأى أنها تحتاج إلى إعادة نظر، والتي رد فـيها على بعض نقاده وما تعرض له كتابه من قبول أو رفض في الغـرب بخاصة، بعد انقضاء أكثر من خـمسة عشـر عاما على نشر الطبعـة الأولى من الكتاب. والظاهر أن ترجمة محمد عناني لا تخلو من أهمية واضحة وجلية؛ ومـرد ذلك إلى حرص صـاحبـهـا على "الوضوح" الذي جـعله "يتحـايل" على "البناء اللغوي"، بل ويضـحي ببعض خـصائص "الأسلوب الأصلي"، سـعـيـا منه إلى الإتيـان بـالمعنى المراد أو بالأحرى تقريب المعنى المقـصود. ومن هذه الناحية فهـو يتصور أن "الدقـة العلمـيـة هدف نبـيل". ودون أن نتـغـافل عن أن الرجل

صاحب أكثر من دراسة، وباللغة العربية والإنجليزية، حول "الترجمة" و"نظرياتها" و"مصطلحاتها"... لكن دون أن يفيد هذا أن من "ينظّر" أو "يجيد الحديث النظري" عن الترجمة بإمكانه أن يترجم بشكل أدق أو أن ينفرد بـ"امتياز الترجمة". و"لا تحتاج الترجمة إلى تقديم. إما أن تنجح في أن تُقرئك النص المترجَم وكأنه مكتوب في اللغة المترجم إليها، أو لا تنجح. والباقي أعذار" كما قال فواز طرابلسي في مفتتح تقديمه للطبعة العربية لـ"خارج المكان". والخلاصة، هنا، أن ترجمة محمد عناني لا تتعارض و"أخلاقية الترجمة". تلك "الأخلاقية" (Etique) التي تتحدث عنها الهرمينوطيقا، أو الدراسات التأويلية.

إن ترجمة محمد عناني أنقذت الكتاب من مصير أو ضرورة أن يقرأ باللغة الانجليزية بل حتى "العبرية" التي قرأه بها مثقفون عرب في إسرائيل كما يقول الكاتب والإعلامي الفلسطيني (المقيم في الناصرة) نبيل عودة. وصفوة القول، في هذه النقطة، إن ترجمة محمد عناني قائمة على نوع من "المسافة"، لا سيما من ناحية عدم "إقحام" ذات المترجم ومن ثم "مزاحمة" صاحب "النص ـ الأصل"؛ هذا لكي لا نشير إلى "التأويل" الذي يبدو عملاً "ملازمًا" للترجمة إن لم نقل هو الترجمة ذاتها لكن في غير المنظور الذي يفضي إلى التناطح مع النص الأصلي الذي يظل،

ودون التـــغـــافل عن "التنـاص الموجب"، هو مــــدار "النص الترجمـي". فالتأويل، هنا، يعي حدوده التي تضـمن له نوعا من "الانفصـال" الذي يفضي به، وفي الوقت ذاتـه، إلى "الاتصال" مع النص الأصلي. ويضـيف فـواز طرابلسي، في تقـديم ترجمـة "خارج المكان": فتـرجمة إدوارد سعيد، وعلاوة على مـا تستلزمه من "تحايل"، هي "معركة عسيرة متطلبة لأدق المعاني والأحاسيس والمشاعر والأفكار والأوصاف" (ص13).

ولا ينحصـر تأثير إدوارد سـعيد في الناقـد والشاعـر السوري كـمال أبو ديب الذي سيـترجم الكتـاب اللاحق لإدوارد سـعيـد "الثقافة والإمبريالية" العام 1997، والناقد والمترجم المصري محمد عناني الذي سـيتـرجم، وعـلاوة على "الاستـشراق"، "المثـقف والسلطة" (2006) وقـبل ذلك "تغطيـة الإسـلام" (2005) الذي كانت، وتحت العنوان نفسه، قد ترجمتـه سميرة نعيم خوري العام 1983 أي بعد عامين فقط من ظهوره في طبعته الإنجليزية الأصلية، والذي ستصدر ترجمة ثالثة له تحت العنوان نفسه "تغطية الإسلام" من قبل محـمد كرزون وستظهـر في العام نفسه الذي ظهـرت فيه ترجـمة مـحمـد عناني... بل سيـمتـد تأثيره، وفي واحـدة من الامتدادات الإدواردية النادرة، في حـقل الثقافة العربيـة المعاصرة، إلى الناقد السوري صبحي حـديدي صاحب العـديد من المقالات

والحوارات مع إدوارد سعيد ومترجم "تعقيبات على الاستشراق" (1997) بمقدمته القوية والمركزة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأخير كان من أوائل الذين قدموا نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي للقارئ العربي من خلال دراسته المركزة والمكثفة التي نشرت في العدد (47) من مجلة "الكرمل" (1993) بعنوان "الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية"؛ والدراسة وكما سيعلق عليها صاحبها (وبعد خمسة عشر عاما) "تكون أثارت بعض الأسئلة، والكثير من تقليب الشفاه حول تلك المصطلحات الجديدة، وحول الأسماء الآسيوية العجيبة التي بدت كأنما هبطت من حالق: هومي بهابها، غاياتري شاكرافورتي سبيفاك، عبد الرحمن جان محمد، إعجاز أحمد، قمقم سنغاري، عقيل بلغرامي... وحده الراحل الكبير إدوارد سعيد كان معروفاً، لأنه كان أستاذاً مؤسسا" ("القدس العربي"، 16/3/2008).

وكما نجد المترجم السوري ثائر ديب الذي ترجم "تأملات في المنفى" (2004) و"فرويد وغير الأوروبيين" (بالاشتراك مع فاضل جتكر) (2004)؛ وأهم ما يميز ترجمة هذا الأخير، وعلاوة على مقالاته في الموضوع نفسه، هوامشه العديدة التي يسعى فيها، وعبر دينامية الشرح والتفسير للمفاهيم، إلى الأخذ بيد القارئ العربي في دغل القراءة. وكما نجد الناقد والمترجم الأردني فخري صالح صاحب كتاب "دفاعا عن إدوار سعيد" (2000) وكتاب "إدوارد

سـعيـد: دراسـة وترجمـات" (2009)، وهو عنوان لا يخلو من منظور قومي حـدي، جنبا إلى جنب مقالاته العـديدة في الموضوع نفسه. ونجد الناقد الأردني محمد شاهين صاحب "إدوارد سعيد ـ رواية للأجيال" (2005) و"إدوارد سعيد: أسفار في عالم الثقافة" (2008)، إضـافـة إلى كتـابه السـابق "إدوار سـعـيد: مـقـالات وحوارات". وفواز طرابلسي الذي ترجم "خارج المكان" (2000) و"النقد والنزعة الإنسانية" (2005)، وعلى ذكر "خارج المكان" لا ينبغي أن تفـوتنا الإشارة إلى خالد غادي الذي ترجم الكتـاب نفسه تحت عنوان مـغـاير هو "في المكان الخطأ" (2008). ونجـد النـاقـد ومترجم "الإمبراطورية ترد كتابة" (2005) وصاحب الدراسة المتميزة حول "موسم الهجرة إلى الشـمال" خيري دومة... إلخ. ودون أن نتغافل عن نائلة قلقيلي حجاري مترجمة "السلطة والسياسة والثقافة" (2008) ومن قبل "نـظائر ومفارقـات: استكشـافات في الموسـيقى والمجتمع" (2005).

وفي السياق نفسه لا ينبغي التغافل عن أسماء أخرى أفادت من منجز إدوارد سعيد وكتبت باللغة الإنجليزية ذاتها، بحكم إقامتها في المراكز المتروبـولية، وبدءا من الباحثـة السورية رنا قباني في كـتابها اللامع "أسـاطير أوروبا عن الشـرق" (1986) وانتـهاء بالبـاحثـة المغربية (الشابة) ديكا فاطمة الزهراء في كـتابها "صدام الحضارات؛

والرد ما بعد الكولونيالي" (2008) مرورا بعشرات الدراسات والمقالات لبنات جنسهما وغير جنسهما التي يصعب عدها وحصرها لأبناء العالم العربي من الذين يدرّسون الأدب العربي في الجامعات الغربية أو العربية ويكتبون باللغة الإنجليزية أمثال الأكاديمي المصري رشيد عناني صاحب "تمثيل العرب للغرب ــ مواجهات الشرق والغرب في الرواية العربية" (2006) ومواطنه الأكاديمي صبري حافظ صاحب الدراسات الكثيرة في هذا المجال. ودون أن نتغافل عن آخرين أمثال محسن جاسم الموسوي صاحب "الرواية العربية ما بعد الكولونيالية" (2003). وتتوجب الإشارة إلى أن الدراسات الأخيرة تقوم بدراسة مضادة لـ"الاستشراق"، طالما تجعل "الغرب" ذاته محط "تمثيل" لا يخلو من "مواجهة" و"توتر" كما تعكس ذلك الأعمال الروائية وشبه الروائية والمذكرات واليوميات والانطباعات... إلخ. ولا ينبغي التغافل، هنا، عن أن النوع الروائي، الذي "يرد به"، و"كتابة"، العرب على الغرب، مستورد، بدوره، من الغرب. غير أن ما يلفت النظر أكثر، أن النوع الروائي كان أكثر تمثيلا لـ"الوعي العربي" على مستوى "العلاقة" مع الغرب. وفي هذا السياق يمكن أن نشير إلى ما تسميه بينيتا باري بـ"الامتياز المرتبط بالأساليب الروائية التي تمثل الهوية ما بعد الكولونيالية كهوية متصدّعة (Fissurée) التفكير في

ما بعـد الكولونيـالية"، (ص147). وفي السيـاق أيضا أمكننا أن نشير، وعلى مستوى "التطبيق القـرائي"، إلى دراسة نورة فرج، المكتـوبة باللغـة العـربيـة، "ارتبـاكـات الهـوية ـ أسـئلة الهـوية والاستشراق في الرواية العربية والفرانكفونية" (2007).

هذا وإن كانت الأعمـال الروائية، سواء في مرحلة الاستـعمار أو ما بعد الاستعمار، تسقط، وبشهادة الكثيرين، في الموقف نفسه الذي سقط فـيه الاستـشراق ("أنثنة الشرق")؛ ونقـصد إلى "أنثنة الغـرب" التي يمكن تأطيـرها ضمن استـراتيـجـية "الاسـتغـراب العربي". وعلى ذكر الدراسات المتعـلقة بالرواية، أو السرد بعامة، ومن ناحية صلتها بـ"الخطاب الاستعماري"، ثمة دراسات أخرى، كتـبت بالعـربية، سـعت إلى دراسة الرواية العـربية، ومـن خارج البـحث في أشكال "أنثنة الشـرق"، كمـا في حـال دراسة الناقـد والباحث العراقي عبد الله إبراهيم "السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاسـتعمـاري وإعادة تفـسير النشأة" (2003). وأهم ما يلفت، في الدراسـة، تعـاملهـا مع "السـردية العـربية الحـديثـة" باعتبارها "خطابا أدبيـا/ ثقافيا" كان نتيجة "حـركة التمازج" التي قـامت بين التراث السـردي العربي والـتأثيـرات الثقـافيـة الغربيـة الجديدة. وعلى هذا المسـتوى سعت الدراسـة إلى مقاومـة ما يمكن نعته بـ"التـفسير الغربـي" الذي أشاعه الخطاب الاستعـماري حول

"نشأة الرواية العربية الحديثة". وفي السياق نفسه لا يمكننا تناسي أسماء أخرى مثل الباحثة والناقدة المصرية تيري ماري عبد المسيح صاحبة أكثر من قراءة، واعتمادا على "منظور ما بعد الاستعمار"، في النص الروائي العربي؛ هذا بالإضافة إلى كتبها الموضوعة في الموضوع نفسه، واعتمادا على نوع من "النقد الثقافي" بمعناه المرن، وفي المنظور الذي يشدّد على نوع من "التمثيل الثقافي" كما تنعته، مثل "قراءة الأدب عبر الثقافات" (2005) و"الثقافة القومية بين العالمية والعولمة" (2006).

وجميع هؤلاء، ممن ذكرناهم وممن لم نتمكن من ذكرهم، ساهموا، وبتفاوت، في "ترجمة" النظرية وفي محاولة "تأصيلها" في الفكر العربي المعاصر. ودون التغافل عن الصعوبة، المصاحبة، التي تلازم عملا من هذا النوع، وهي صعوبة قائمة على مستوى اللغة الإنجليزية ذاتها التي تصاغ بها وفيها النظرية: فالجانب الأدبي، أو الكتابي، متضمن في تحليلات وقراءات رواد النظرية، ما يضاعف من مشكلات الترجمة. غير أن الكتابة عن إدوارد سعيد لم تنحصر في هذا النوع من الكتابة التي تسعى إلى التحليل، وإنما امتدت إلى الكتابة الروائية التي تعتمد تداخل "التخييل" و"التحقيق". وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى "الرواية الإشكالية" ـ كما نعتها البعض ـ "مصابيح أورشليم"

(2006) التي استوحى فيها صاحبها الروائي العراقي علي بدر (وللمناسبة فهي روايته السادسة) شخصية إدوارد سعيد حيث الصراع العربي - الإسرائيلي الذي هو صراع على "السرد"، وحيث معارضو إدوارد سعيد ومؤيدوه وحيث تداخل التاريخ والوجود... إلخ. وتسعى هذه الرواية، وعلى أساس من خطاب أو "تمثيلات المثقف" من ناحية، وعلى أساس من تضافر التخييل والتحقيق من ناحية موازية، إلى تقديم صورة مركبة ودالة على نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي وبطريقة لا تقل أهمية عن طريقة الكتابات التحليلية النقدية. ودون التغافل عن الكتاب النظري لعلي بدر نفسه في مجال الاستشراق أو "رسائل الاستشراق" الذي خصه لـ"شاعر المستشرقين" لويس ماسينيون (1962 ـ 1883) تحت عنوان "ماسينيون في بغداد من الاهتداء الصوفي إلى الهداية الكولونيالية" (2005)، ماسينيون الذي زار بغداد العام 1907 وكتب عن "لهجة بغداد العربية" وعن "خطط البصرة وبغداد"... إلخ. وحتى إن كان لا يمكن مقارنة ماسينيون بإدوارد لين أو إرنست رينان قديما أو برنارد لويس وغرنباوم حديثا فإن ذلك لا يحول دون التأكيد أنه يظل "شخصية إشكالية". ولا يظهر أن علي بدر يفارق، في كتابه، "التأثير السعيدي"، لا سيما إذا ما ذكرنا بحرصه على التذكير، في حواراته، بـ"التأثير البالغ" أو "المفصلي"

لإدوارد سعيد عليه (أنظر في هذا الصدد: الحوار المطول معه في مجلة "عمان"، العدد 122، 2005، ص 12 ـ 5).

وعلى ذكر "العمل الروائي"، وفي سياق تعاطي العمل الأدبي ككل لإدوارد سعيد، فإنه من المفيد أن نستعيد قصيدة "طباق" (2003) التي نعى فيها محمود درويش إدوارد سعيد والتي تصور البعض أنها تبدأ بـ"وصف قيامي" لنيويورك. والأهم، في النص، هو الدلالات التي سعى من خلالها درويش إلى رسم صورة لإدوارد سعيد يتكامل فيها المفكر والإنسان الذي "يشرب قهوته بالحليب" و"ويختار بذلته بأناقة ديك"... إلخ. نص لا يمكن التغافل عنه في سياق تدبر دلالات موضوع "إدوارد سعيد وحال العرب". وفي هذا النص يشير درويش، وبلغته الشاعرية، وفي حال إدوارد سعيد دائما، إلى "المفردات" التي صارت "علامات" دالة على هذا الأخير مثل "نيويورك" و"الهوية" و"الضحية" و"الجلاد" و"المتحف" و"الجامعات" و"المنفى" و"اللغة الانجليزية" و"الشرق" و"الغرب" و"السرد" و"زمن الكارثة"... إلخ. ودون أن تفوت درويش الإشارة إلى الموضوع الأثير المتمثل بـ"الاستشراق"، ولذلك "يلعن" [إدوارد] مستشرقا يرسل الجنرال إلى نقطة الضعف"، في دلالة على المنظور العربي القومي الذي ظل يستحضر الاستشراق والموقف الرافض له في آن واحد، وفي

دلالة موازية على "الانفعال" و"رد الفعل" اللذين يلازمان النقاش الدائر حول الاستشراق في العالم العربي كما تتحدث عن ذلك فدوى مالطي دوغلاس في مستهل المقال الأول من كتابها "من التقليد إلى ما بعد الحداثة" (ص21). ولا بأس من أن نشير، وقبل أن نقفل الحديث عن محمود درويش، إلى أن إدوارد سعيد اقتبس عنوان كتابه "ما بعد السماء الأخيرة" (1986) من أحد مقاطع عمل محمود درويش "ورد أقّل" التي يقول فيها: "تضيق بنا الأرض، تحشرنا في الممر الأخير، فنخلع أعضاءنا كي نمر.. إلى أين نذهب بعد الحدود الأخيرة؟ أين تطير العصافير بعد السماء الأخيرة".

ويمكن أن نستأنس، وحتى نستدل على "الأفق الإدواردي"، وعلى صعيد النمط القرائي التحليلي الداخلي، بكتاب رنا قباني الذي يفرض ذاته، بقوة، ضمن الجرد السابق، خصوصا أنه تم تثمينه من قبل العديد من الدارسين سواء من العرب أو الأجانب. والكتاب، وللمناسبة، وجد ترجمة لائقة إلى العربية من قبل صباح قباني (1988)، غير أنه صدر عن دار نشر (دار طلاس، سوريا) لم ترق إلى تسويقه بالشكل المطلوب ما حد من "انتشاره" على نطاق واسع داخل العالم العربي. وينتظم الكتاب في الأفق ذاته الذي ينتظم فيه "استشراق" إدوارد سعيد، مع فارق يتمثل في "الآلة

التحليلية" التي تغطي عليها في كتاب رنا قباني كثرة النصوص والاقتباسات. هذا بالإضافة إلى "حس الشاعرة المفرط" الذي أفضى بها إلى محاولة تبيان "الوجه البشع" الكامن فيما تنعته "عقيدة الاستشراق" (ص208) القائمة على "التركة الثقيلة من التحيز والتحامل" (ص209). هذا وإن كانت صاحبة الكتاب قد أصرت على أن تتجاوز الترجمة العربية ما أسمته "المقاطع الشائنة" (ص12) المتعلقة بالشرقيين.

وتتصور الباحثة أنه ما إن جاء القرن التاسع العاشر حتى برز تحول واضح في نظرة الأوروبي إلى الشرق التي انقلبت من توجس الجاهل إلى ازدراء العارف (ص208). وفي هذا الإطار تنظر إلى "عقيدة الاستشراق" التي لا تفارق "استراتيجية شرعنة الاستعمار". تقول: "ومن المألوف دائما أن يقال بصدد الاستشراق أن الغرب يعرف الشرق أكثر مما يعرف الشرق عن نفسه، الأمر الذي من شأنه أن يخلق مجرى محددا سلفا للكتابة" (ص27). وتركز الباحثة، هنا، على "أدب الرحلات" أو بالأدق، وبلغتها، "كتابة أدب الرحلات" التي "تنسل في طياتها العلاقة الاستعمارية" (ص27). وعلاوة على ما سلف ثمة تداخل بين الأنثروبولوجيا والرواية وقصص الرحلات، وكل ذلك في إطار من "الرؤية العنصرية" لـ"الأجناس الأخرى" التي تظل "واحدة" في

هذه الأنواع الثلاثة والمختلفة من الكتابة (ص23). "الرؤية العنصرية" لا "الملاحظة الإتنوغرافية" التي تتخلل حكايات الأسفار، تلك "الملاحظة" أو "الملاحظات" التي تحدث عنها دانيال ريغ في كتابه "رجل الاستشراق" (ص197). "وهكذا لم ير الكتاب والمصورون والاستشراقيون في المرأة الشرقية سوى أنها بعض من متاع إمبراطوريتهم، فهي جارية أو محظية أو راقصة أو مومس أو قاتلة أو غاوية، ولا شيء غير ذلك" كما تقول الباحثة جارمة في نص مقدمة الطبعة العربية (ص11).

فامرأة رنا قباني لا يمكنها أن تكون "ملاكا" و"حيوانا" في آن واحد كما تقول الباحثة الجزائرية مساعدي سكينة، في مقدمة، كتابها "الروائيون الكولونياليون والمرأة المستعمَرة" (1990) الذي تدرس فيه "صورة" المرأة الجزائرية في الرواية الفرنسية، الكولونيالية، التي ألحقت الجزائر بـ"الشرق الغرائبي" و"الأسطوري"... "شرق ألف ليلة وليلة". وكل ذلك في المنظور الذي جعل الباحثة تسعى، وعلى حد تعبيرها، إلى تحليل وتعرية مختلف ميكانيزمات الأيديولوجيا الكولونيالية كممارسة لـ"شرعنة" العمل الكولونيالي. والغاية من استحضار دراسة الباحثة الجزائرية، هنا، هي التأكيد على "إلحدية" التي تطبع قراءة الباحثة السورية التي "ترقى" محاولتها (والتعبير لها، وهو متضمن في نص المقدمة العربية ابتداء) إلى "نزع هالة القداسة"

عن الكُتّاب، لا سيما بورتون ولورنس، في "تحاملهما" أو في "رؤيتهما"، "المخطئة"، للشرق. غير أن الأمر يتجاوز، وفي كلتا المحاولتين، "المرأة" نحو ما كان قد عبر عنه إدوارد سعيد بـ"تأنيث الشرق" ككل.

ولم يتوقف العرب عند ترجمة أعمال إدوارد سعيد والكتابة عنه فقط، وإنما خصصوا له ملفات أيضا. ملفات كثيرة، وسواء في حياته أو مماته، ولم يحظ بها أي مفكر عربي على مدار النصف الثاني من القرن العشرين. ملفات تحت عناوين مختلفة مثل ملف "إدوارد سعيد" في "الآداب" (البيروتية) (العدد 6 و7، يونيو / يوليو 1994) التي كانت أول مجلة عربية تخصص ملفا متكاملا حوله، وملف "إدوارد سعيد: إشراقة عربية في عالم الفكر" في "الجديد في عالم الكتب والمكتبات" (العدد 4، 1994)، و"إدوارد سعيد" في "أفكار" الراحل مؤنس الرزاز (العدد 155، 2001)، و"إدوارد سعيد" في "البحرين الثقافية" (العدد 28، إبريل 2001)، وملف "أدب ونقد" (المصرية) (العدد 219، 2003)، وملف "الثقافة الجديدة" (العدد 162، نوفمبر 2003)، وملف "المجلة الثقافية" (العدد 33، الاثنين 20 أكتوبر 2003)، وملف "مشارف" (الفلسطينية) (العدد 33، شتاء 2003) وملف "إدوارد سعيد: الشمعة التي انطفأت في ليل الغرب" في "ضفاف"

(المغربية) (المغرب، العدد 5، 2003)، وملف "إدوارد سعيد مفكر كوني. . ." في "الكرمل" (الفلسطينية) (العدد 78، شتاء 2004)، وملف "أوان" (البحرينية) (العدد 6، 2004)، وملف "فصول" (المصرية) (العدد 64، صيف 2004)، وملف "إدوارد سعيد" (135 ــ 2003) في "المجلة العربية للثقافة" (العدد 45، مارس 2004)، وملف "إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار" في "ألف: مجلة البلاغة المقارنة" (العدد 25، 2005)، وملف "الثقافة المغربية" (العدد 28، 29، 2005)، وملف "إدوارد سعيد: المفكر والناقد" في "بصمات" (المغربية) (العدد 2، 2007)، وملف "المجلة الثقافية" (الأردنية) (العدد71، 2008)، وملف "في الذكرى الخامسة لرحيل إدوارد سعيد" في "الكلمة" (الإلكترونية) (العدد 22، أكتوبر 2008). . . إلخ. هذا بالإضافة إلى ملفات عامة كملف "الاستشراق" في مجلة "الفكر العربي" (وقد أشرنا إليها من قبل)، وملف "قراءة ما بعد الكولونيالية" في "القاهرة" (العدد 180، نوفمبر 1997)، وملف "خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا" في "ألف" (العدد 18، سنة 1998). . . وربّما توجّبت الإشارة إلى الكتاب الدوري "الاستشراق"، ضمن "سلسلة الكتب الثقافية المقارنة" (البغدادية)، الذي كان قد صدر من قبل، وعلى وجه التحديد العام

1987، وتضمن، ضمن محتوياته، ثلاث دراسات حول إدوارد سعيد، إضافة إلى نقد برنارد لويس لسعيد ورد هذا الأخير عليه. وملفات من هذا النوع، وبما في ذلك تلك الملفات التي لم نذكرها، والتي يبدو فيها حضور إدوارد سعيد طاغيا ومهيمنا، جديرة بأن تكشف عن "التنوع" الذي يطبع "التعامل" مع "النص السعيدي". ثم إن هذا "التنوع"، الذي يبلغ حد "صراع التأويلات" الذي تتحدث عنه الهرمينوطيقا أو الدراسات التأويلية، ما كان له أن يتحقق لولا "النص السعيدي" الذي هو جدير بتأكيد "قوة النص" التي تتحدث عنها التفكيكية.

ونجد أكثر من دراسة سعت إلى مقاربة تلقي إدوارد سعيد في العالم العربي الذي تحدَّر منه هذا الأخير رغم خلفيته الغربية الجلية، خاصة من ناحية كتابه "الاستشراق" الذي كرسه في العالم. وفي هذا الصدد لا نخفي أن الباحث يواجه بسيل من الدراسات الموضوعة جنبا إلى جنب القراءات المتناثرة في العديد من المجلات والجرائد التي لا تخلو، في نماذج منها، من أهمية قد تفوق أهمية الكتب في أحيان. هذا وإن كان لا يزال العديد من الدارسين، العرب، يشككون في ما يكتب في الصحافة، بل لا يعتقدون في جدوى "المقال".

فثمة تصنيفات كثيرة للاستشراق بصفة عامة، وبخاصة من

ناحـية "إشكاليـة" تطور الموقف منه. ويمكـن أن نستـأنس، هنا، وعلى سبيل التمثيل، بـ"التحقيب" الذي يقيمه عبد الجبار الرفاعي في كتـابه "نحن والغرب جدل الصراع والتـعايش" (2002) الذي يذهب فيه إلى أن هناك أربع مراحل بخصوص الاستشراق: مرحلة "اكتشاف الاستشراق"؛ ويمثلها، في تصوره، جمال الدين الأفغاني وأحـمد أمين ورشـيـد رضا. . . إلخ. ومـرحلة "السـجال حـول الاستـشراق"، ويمثلـــها مصـطفـى خالـدي وعمر فـروخ وعز الدين الفـراج ومحمـد البهي. . . إلخ. ومـرحلة "تشخيـص بنية المعرفة الاستشراقية"، ويمثلها أنور عبد الملك ومالك بـن نبي وعبد الكبـير الخطيـبي وإدوارد سـعيـد ورنا قـباني. . . إلخ. ومـرحلة "الدعـوة لتأسـيس علم الاستـغراب"، ويمـثلها حـسن حنفي في "مقدمة في عـلم الاستغراب" (1991)؛ ويعلّق صاحب التحقيب أن مصطلح "الاسـتغراب" كان قـد استخدمـه الدكـتور أنـور عبـد الملك قبل أكـثر من عقـدين في كتابه في "الفـكر العربي في عصر النهضة"، كما كان باحثون آخرون قد أطلقوه في كتاباتهم.

غـير أنه يـهمنا أن نحـيل هنا علـى دراسة أسـعـد أبو خليل "الاستشراق في السياق العـربي"، وهي باللغة الإنجليزية ومتضمنة في كـتـاب جـمـاعي. . . "Revising culture" (2001) مكرّس لـ"تأثير" إدوارد سعيد. ويظهـر أن الدراسة، ومن بعض جوانبها،

بمثابة "رد" على "ثغـرات" دراسة إيمانويل سيفان "إدوارد سـعيد ومراجعاته العربية" المتـضمنة في كتابه "تأويلات الإسلام: الماضي والحاضـر" (بالإنجليزية) (1985). ويتصور هذا الأخـير أن أغلب مراجعي إدوارد سـعيد، من العرب والمسلمين، كانت مـراجعاتهم "وصفيـة" و"سطحية"؛ هذا بالإضافـة إلى أن هذه المراجعات لم تكن تكتـرث بـ"الأسئلة المنهـجيـة" (ص135). ولا يستـثنى من السجال والوصفية إلا ألبرت حوراني (الهامش ص153). ولا يقدِّم إيمانويل سيفان جديدا عندمـا يركِّز، وضمن مشكلات تلقي النص السعـيدي، في العالم العربـي، على أسماء كصـادق جلال العظم وتديم البيطار وحـسن حنفي ومهدي عامل وفـؤاد زكريا... إلخ. غيـر أن "الجديد"، في مـثل هذه الحال، هو "مـحاكمـة" الفكر العربي سواء في شقّه اللـيبرالي أو اليساري... ولا لشيء إلا لأن هذا الفكر، وعدا في حـال إدوارد سعيد، لا يبدو "مـتحرِّرا" من الماضي، ومن ثم "مـتـصديا" لــ"الإسلامـيين". وفي مـثل هذه الحال، كذلك، وفي سياق البحث عن "البدائل" (المزعومة)، وإن بشكل مداور وغير معلن عنه، لا يبدو غريبا أن يلهث الدارس وراء "النصوص" التي تستجـيب لـ"أفق انتظاره"... وأن يستقّر، من ثم، على مـحمـد حسين علي الصـغيـر الذي غربل، في تـصور سيـفان، الدراسـات الغربيـة للقرآن ["الكريم"، لضرورة الكشـافة الدينية] على مدار القـرن ونصف القرن الأخـير (ص139) والذي

وجد أن الدراسات القرآنية الغربيـة "ذات قيمة عالية" (ص140). وكل ذلك في المـدار الذي يجـعل مـن هذا الأخـيـر "سـلطة في الدراسات القرآنية" [كذا]، (ص134).

إجمالا إن إيمانـويل سيفان معـروف بأعماله حول "أسـاطير العرب" و"الإسلام الراديكالي" و"الأصولية الإسلامية"... وكل ذلك في "المنظور" الذي لا يـفارق، ومن ناحـيـة "نقـد الخطاب الإسلامي"، "الأفق العـدائي" الذي كان قد دشّنه، وقبل عـقود، برنارد لويس (سالف الذكر) بالعديد من كتبه التي ترجم الكثير منها إلى اللغـة العـربية. الأفق الذي تحـدّرت منه "قـراءات" ترى في الإسـلام "عدوا" يـنبغي "الـتصـدي" له، لا "شـريكا" ينبـغي "فهـمه" كمـا رأى المستـشرق الألماني فريتس شـتيـبات أو "رائد الاستشراق الألماني" كما نعته عبد الغفار مكاوي في تقديم الترجمة العربية لكتاب هذا الأخير "الإسلام شريكا".

ولا يبدو غريبا أن يشير إدوارد سعيد، في تذييل طبعة 1995، إلى "الضغوط" التي تعرض لها كـتاب "الاستشراق" (ص513)، وأن الكتاب "تجاوزه شخصيا" (ص503)، وأنه أصبح "عدة كتب مـخـتلفـة" (ص502). ولا بأس، كـذلك، من أن نشـيـر، مع مصطفى ماروتش في "السـرد المضاد، الاسترداد، والرفض"، إلى "الضـربات المتواصلة الـتي يتلقاها سـعـيد من الوسط وأيضـا من

الهامش؟" ("الحق يخاطب القوة"، ص253). ولا يبدو غريبا أيضا أن يتصور أسعد أبو خليل أن الكتاب كان بمثابة "ظاهرة ثقافية" بموجبها ولج إدوارد سعيد العالم الأكاديمي الثقافي، وأنه كان بمثابة "رد" على الغرب الجاحد والرافض للثقافة العربية. وخطورة الكتاب أنه ذهب إلى "عصب الاستشراق" المتمثل بـ"سلطة المستشرقين" الذين لم تتم مساءلتهم من قبل... لقد عد العرب تصورات هؤلاء حول الإسلام صائبة بل ونهائية. ومن ثم يكون إدوارد سعيد قد فتح الباب على مصراعيه بخصوص أعمال هؤلاء ومدى شرعيتها في معالجة أحوال الشرق. ولذلك لا يبدو غريبا أن يكون تلقي كتاب "الاستشراق"، في العالم العربي، مؤيدا ومناصرا بشكل غامر وساحق رغم عائق الترجمة العربية التي يذكّرنا بها أسعد أبو خليل بدوره والتي لم تكن في حجم الكتاب ودلالته العميقة؛ هذا بالإضافة إلى أن إدوارد سعيد ابتكر مفاهيم أكاديمية جديدة ضاعفت بدورها من مشكلات الترجمة.

وعلى مستوى آخر يتصور أسعد أبو خليل أن نقد الكتاب ليس عملا سهلا مادامت هناك بيبليوغرافيا كبيرة بخصوصه وبخصوص "الاستشراق" بعامة. بكلام آخر: ثمة "ضخامة الحركة الاستشراقية وامتدادها على مساحة زمنية واسعة" كما يقول علي يوسف نور الدين في مقال مركز له حول "الاستشراق والاستغراب" في مجلة "شؤون الأوسط" (العدد 108، خريف

2002، ص100). بكلام آخر: هناك "الأرشيف الثقافي الضخم للغرب" الذي يتحدث عنه إدوارد سعيد في "القلم والسيف" (ص15). وقد أورد نجيب العقيقي منذ العام 1947 في كتابه "المستشرقون"، وكما يذكرنا شاكر النابلسي في كتابه "الفكر العربي في القرن العشرين" (الجزء الثاني) (ص526)، تفاصيل بيوغرافية وبيبليوغرافية مستفيضة عن أكثر من 1500 مستشرق.

ويميز أسعد أبو خليل بين أربع استجابات، بصدد "استشراق" إدوارد سعيد، تتصدرها الاستجابة الماركسية العربية التي مثَّلها كل من صادق جلال العظم في "الاستشراق والاستشراق معكوسا" ومهدي عامل في "ماركس في استشراق إدوارد سعيد". واستجابة ثانية ينعتها، الدارس، بـ"استجابة المحافظين الجدد" ممن يندرجون ضمن تيار"المحافظين الجدد" الذي يرتبط بأمريكا، ويخصُّه الدارس بـ"تيار العصر". ويرتبط هؤلاء بالصحافة المكتوبة، ويهيمنون على صفحات "الرأي" في أكبر جريدتين عربيتين تصدران بالمهجر؛ وليس من شك في أننا نقصد إلى جريدتي "الشرق الأوسط" و"الحياة" المموّلتين من قبل العائلة الملكية الحاكمة بالسعودية. ويضيف إدوارد سعيد بخصوص جريدة "الحياة"، التي كتبت "منتقدة" كتابه "الثقافة والإمبريالية" (1993)، بأن هذه المطبوعة جزء من "إمبراطورية روبرت مردوك" الصحفية، وأنها في هيئة تحريرها الراهنة ذات اتجاه

يميني، وناطقة باسم الاتجاه المحافظ ــ الجديد، وتستخدم أيديولوجيا للهجوم على شخوص من اليسار أمثال إدوارد سعيد (حوار "الكرمل"، ص116).

ويتصدر هذا التيار كنعان مكية إلى جانب زميليه حازم صاغية ووضاح شرارة، وهي أسماء متفاوتة غير أنها متداولة في الثقافة العربية المعاصرة. غير أن حازم صاغية، وهو صاحب الكتب الكثيرة حول "أول العروبة" و"وداع العروبة" وحول "العرب" و"حطام العراق" و"مأزق الفرد في الشرق الأوسط" و"صراعات شبه الجزيرة العربية"...، هو من يفرض ذاته أكثر بصدد "نقد الاستشراق" (استشراق إدوارد سعيد، تعيينا). ونقد هذا الأخير لإدوارد سعيد متعدد، وموقفه يشبه الموقف الذي اتخذه كنعان مكية. ويدرج صاغية كتاب إدوارد سعيد ضمن "الخمينية" التي مهّدت للأصولية في الشرق الأوسط، بل إنه حرص على تثبيت "الفكرة" على مستوى العنوان المحوري لكتابه "ثقافات الخمينية" (1995) الذي عززه بعنوان فرعي "موقف من الاستشراق أم حرب علي طيف". ولم تشفع لإدوارد سعيد، هنا، مهاجمته، الصريحة، لمنع كتاب سلمان رشدي في العالم الإسلامي؛ فمثل هذا الموقف، وفي منظور قراءة صاغية "المتناسقة" (؟)، لا يعدو أن يكون من باب "التناقض" أو من باب "الاستثناء" الذي يؤكد

"القاعدة". فصاغية يحن إلى "الاستعمار" الذي حسَّن من "أحوال المرأة" وغير ذلك من "الكليشيهات" التي تندرج ضمن "المهمة الحضارية النبيلة" و"الأمر الإلهي". ثم إن ما انتهت إليه أفغانستان، وفي تصور صاغية، وعلى نحو ما يذكرنا به حسن بلال في "ثقافة الاستسلام"، ناجم عن عدم "تعرض" أفغانستان للاستعمار. فـ"غرب صاغية" "مثالي" أو "مؤمثَل" (Idealized)؛ غرب "إنساني"، و"عقلاني"، و"غير عنصري". إن صاغية، كما يلخص صاحب الدراسة، يخفي حجج إدوارد سعيد، ويسعى إلى تأكيد فكرة "الصواب" التي ترتبط ببرنارد لويس في مقابل فكرة "الأيديولوجيا" التي ترتبط بإدوارد سعيد.

وتفضي الاستجابة الثالثة إلى حقل الأزهريين الذين يطول الحديث عنهم أكثر، وقد أشرنا إلى بعض أسمائهم. وموقف هؤلاء مسبق من الاستشراق الذي يرتبط، في تصوراتهم، بالاستغراب والتبشير بل والصهيونية. فهدف الاستشراق هو تدمير الأمة الإسلامية ونسف مبادئ الشريعة. ولذلك ينبغي أن تظل الدراسات الإسلامية وقفا على أبناء الأمة من المسلمين، لأن المستشرقين يستندون إلى خلفية دينية وقومية تقع في أساس الهدف أو المخطط سالف الذكر. ومن ثم فمهاجمة الاستشراق موقف صائب ومحمود حتى إن لم تتم، وباعتراف أصحابها، قراءة أي عمل من

أعمال هؤلاء كما هي حال المثقف الإسلامي الأشهر محمد الغزالي (1996 ــ 1917) صاحب "ظلام من الغرب" (1956)، وحتى نقفز على سيل من الأعمال السابقة واللاحقة، و"دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطامع المستشرقين" (1988). وقد دشّن هذا الحقل محمد البهي بكتابه الشهير "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" الذي ظهر في الخمسينيات وتوالت طبعاته، بل وترجم إلى لغات أجنبية. وقد تصدى الكتاب لأفكار كتلك التي تقول بـ"بشرية القرآن" و" الإسلام دين لا دولة"... ورأى فيها " ممالأة" للغرب. ويتواجد ممثلو هذا التيار في مصر وخارجها، ولا تزال امتداداته متواصلة حتى اليوم. إجمالا إن نتائج إدوارد سعيد تظل متجاهلة، وكليا، من قبل ممثلي هذا الحقل أو التيار.

وأما الاستجابة الرابعة (والأخيرة) فتتمثل في "الرد" أو " الطرح الأكاديمي" المتمثل بـ"علم الاستغراب" الذي يمثّله المفكر المصري حسن حنفي وبـ"اسم الفلسفة" كما يعلق جميل قاسم في مقال "الاستشراق والاستغراب" ("الحياة"، 25/9/2004). ويتصور المفكر المصري أن تأثير الاستشراق كان كبيرا في الفكر العربي، ولذلك يرى ضرورة تقديم نموذج بديل يحرِّر الفكر العربي من الإحالة على مفاهيم الاستشراق. فالفكر العربي يظل "ترجمة" و"تأويلا" على الرغم من "الإبداعية" التي يسعى إلى أن ينتظم

فيها. فالرجل يرغب في "نظرة علمية عربية" للأشياء وفي "معاكسة" التوجه العام للاستشراق.

غير أن التلقي الذي يفرض ذاته، هنا أكثر ومن خارج ترسيمة أسعد أبو خليل، وبخصوص النص السعيدي، هو التلقي الماركسي الذي دشنه، كما أسلفنا صادق جلال العظم بكتابه "الاستشراق والاستشراق معكوسا" الذي قدّم فيه انتقادات عديدة لكتاب إدوارد سعيد، خصوصا من ناحية "النظرية النصية" أو "نظرية الخطاب" التي أعطاها سعيد، وباعتبارها "تشكلا" أو "تشكيلة معرفية"، دوراً محركاً وحاسماً في تحريك الأحداث وكأن الأفكار تتحدد من خلال ذاتها لا من خلال الواقع الذي تحيل عليه. وهو النقد ذاته الذي وجّه لسعيد من قبل نقاد الهند أيضا، وتلخصه آنيا لومبا في "المغالاة بالخطاب" (ص 101-102، 106-232)... لكن دون أن تجرد المفهوم من وظيفته التحليلية، ما دام نأى بقراءة سعيد عن الفهم الضيق والتقني للسلطة الاستعمارية (ص58). هذا بالإضافة إلى انتقاد العظم لإدوارد سعيد بسبب من إدراج هذا الأخير لكارل ماركس في "الهوة الاستشراقية"، ذلك أن النظريات التي طبّقها ماركس على آسيا، وعلى الهند تحديداً، كان قد طبقها من قبل على أوروبا، ومن ثم لا يمكن نعتها بـ"الاستشراقية".

وفي سياق الحديث عن التلقي الماركسي العربي لا يمكن القفز

على الكتاب اللاحق "ماركس في استشراق سعيد" لمهدي عامل الذي ظهر أول مرة في مجلة "الطريق" (العدد 3، 1982) و"الكرمل" (العدد6، 1982) ثم في كتاب تحت العنوان نفسه صدر عن دار الفارابي البيروتية العام 1985. غير أن القراءة التي قدمّها عامل، هنا، لـ"القراءة السعيدية للنص الماركسي" كما نعتها (ص18)، لا تشبه قراءة جلال العظم التي أشار عامل إليها وأعرب عن إعجابه بها. ويمكن أن نرد هذا الاختلاف إلى ما نعتته أمينة رشيد بـ"النص الآخر" الذي يتربص بنص إدوارد سعيد أو "النص السعيدي" كما ينعته عامل على مدار الكتاب نفسه. وتشرح الناقدة هذه الفكرة، في مقالها "في نقد مهدي عامل لإدوارد سعيد"، قائلة: "ثمة نص آخر يبدو هو النص الحقيقي لأسلوب مهدي المحتدم والمحموم فينزلق من اتهام إدوارد سعيد إلى نقد الأيديولوجية العربية السائدة، ناسجا نصا آخر، مستدعيا نصوصًا غيره، وكلها حلقات مختلفة، بل واحدة، متكررة، لمعركته الأساسية ضد الفكر العربي السائد، ومن أجل بلورة، إنضاج، صياغة فكر ثوري [...]وبقراءة هذا النص الآخر فقط، نستطيع أن نفهم النظام المعرفي الثوري الذي يقيمه مهدي عامل في مقابل الفكر البنيوي السائد" ("الطريق"، ص348). وربما أمكننا أن نشير، هنا، خصوصا من ناحية تأييد ماركس لاستعمار الهند، إلى ما كان قد رجّحه الباحث المغربي سالم يفوت، في كتيبه حول

"حفريات الاستشراق" ، من أن "الرغبة في تعميم "الاقتصاد السياسي" وتعميم معاييره هي التي أفضت بماركس وإنجلز إلى الوقوف ذلك الموقف المعروف من الاستعمار عامة والاستعمار البريطاني للهند خاصة، إنه موقف لا يمكن فصله عن فلسفة الأنوار (روسو على الخصوص)، وعن نظرة هيجل للتاريخ، الذي هو، حسبه، نقد للعقل أو العقل في التاريخ" (ص82). وهذا في الوقت الذي يتصور فيه هادي العلوي، وفي سياق مناقشه "استشراق سعيد" ، أن فيلسوفا "عظيما" (والتوصيف له) مثل هيجل، ما إن يتناول الشرق حتى يهبط إلى صحفي من الدرجة العاشرة ("الكرمل" ، ص188).

وكما أنه لا يمكن التغافل عن قراءة هادي العلوي "الاستشراق عاريا" في سياق الحديث عن "التلقي الماركسي العربي" لـ"استشراق" إدوارد سعيد. "ومع أن كتابا لا يمكنه، مهما بلغ من إتقان، أن يهدم كل عروش الحديد التي أقامها الاستعمار الثقافي في رؤوس العرب، فإن قدرة إدوارد سعيد، كما تجلت في هذا الكتاب، ليست ضعيفة التأثير على أي حال" ("الكرمل" ، ص184). ويتصور أن عثراته هي في جملتها نتاج للمنهج، وليس للموقف (ص187). وأنه وقع في العمومية حين سحب تقريراته الحصيفة عن الاستشراق على الفيلسوف العالمي كارل ماركس. وما

يتميز به كارل ماركس، في مقابل هذه "الاستشراقية الضاغطة"، أنه كان يتكلم بلسان البروليتاريا العالمية، نازعا من قاموسه اللغوي مفرداته الغربية لحساب منطق عالمي شامل (ص188).

وكما لا يمكن أن نتغافل وضمن هذا الأفق الذي يضم صادق جلال العظم ومهدي عامل وهادي العلوي، المفكر القومي نديم البيطار الذي كان بدوره قد وجّه، في مقاله "من الاستشراق الغربي إلى استشراق عربي"، وقد ضمّه إلى كتابه "حدود الهوية القومية نقد عام" (1982) - نقداً لإدوارد سعيد حتى إن كان يسهل دحض هذا النقد. والدارس كما يقول يستند إلى منظور "مفهوم الهوية القومية"، وانتقاده عام للمفهوم الميتافيزيقي في تحديد الهوية القومية (ص153). وكتاب سعيد، في قناعته العلمية، كما ينعتها، لا يتميز بالمستوى العلمي الضروري الذي يبرر الاهتمام به بهذا الشكل. والاهتمام بالكتاب هو الذي أضفى عليه "قيمة" لا ينطوي عليها، ولهذا يجب أن يواجه النقد العلمي الذي يستحقه (ص194). وفي منظور هذا النقد الأخير، الذي هو منظور صاحبه ابتداء، فالكتاب يستخدم "المفهوم الميتافيزيقي" في تحديد ومعالجة موضوعه، الاستشراق (ص153). ما جعل المنهج لا يتميز بأي خاصة دياليكتيكية، ويرى الأمور بصورة مطلقة (ص185). ويتصور صاحب المقال أن الكتاب يسقط في "التعميم المطلق"

(ص192)، وأنه "يلتقي مع نـوع الاستشراق الـذي يحدده وتنطبق على دراسـته نفس الانتـقادات والاتـهامـات التي يوجهـها إليـه" (ص154). . . بل ويتهـمه بـ"الديماغوجـية" (ص196). ذلك هو منظور "مفهـوم الهوية القومية" حين يلتـبس بـ"النقد العلمي" في سياق "التـصدي" لإدوارد سعيد أو بالأحـرى "الهجوم" على هذا الأخير كما وصفه إيمانويل سيفان في كتابه السالف (ص134).

تلك إذا هي أهم "الاسـتـجابات" التـي أثارها كتـاب إدوارد سعيـد في العالم العربي، وقد لا نجد لهـا مثيلا في حاضر الثـقافة العـربية على مـدار العقـود الثلاثة الأخـيرة. وكـما نلاحظ فـهي استـجابات متفـاوتة بسبب من تفاوت أسـسها النظرية ومسـتنداتها التـصورية، تـفاوت يبلغ حـد "التـضـارب الجذري" في القـراءة والمساءلة. وما كـان لكتاب إدوارد سعيد أن يثير هـذه الاستجابات لولا السند النظـري والتصـوري الذي يلـوي بالفكر القـرائي الذي ينتظم فيه والذي كان في أساس نتائجه الجذرية المغايرة داخل الفكر العـربي. ويقع السند النظري في أساس النـقد الذي وجـهّه إدوارد سعيد نفـسه لتلقي كتابه، بل ومشروعـه ككل، في العالم العربي. يقول موضـحا: "مع الأسف، لم يكن استيعـاب عملي في العالم العربي فعليا بالعمق الذي كان عليه في الأماكن الأخرى. ينظر إلي في العالم العربي على أني مدافع عن الإسـلام ضد شرور الغرب.

وهذا كاريكاتور. الناحية النظرية، التي يشاركني فيها المثقفون الهنود، مثلا، والأوروبيون أو اليابانيون غير موجودة هنا. لا يوجد اهتمام كبير في العالم العربي بأى مادة غير متعلقة بهم مباشرة" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص306).

فما أقلق إدوارد سعيد، وكما عبَّر عن ذلك في نص مقدمة كتابه اللاحق "الثقافة والإمبريالية" (1993) الذي أثار هو الآخر ضجة في الغرب، وهما الكتابان اللذان كرساه رائدا للفكر العربي؛ هو "التأثير الضعيف" الذي أحدثه الكتاب الأول في الساحة العربية. يقول موضحا هذه الفكرة: "إن الأمر في نظري ليقع على مشارف اللغز أو السر: لماذا ساعد الاستشراق في باكستان، والهند، وإفريقيا، واليابان، وأمريكا اللاتينية، وأوروبا، والولايات المتحدة على إطلاق العديد من مناهج الإنشاء الجديدة وأساليب التحليل الجديدة وإعادة تأويل التاريخ والثقافة فيما ظل تأثيره في العالم العربي محدودا". إجمالا لقد كان تأثير كتابات سعيد عموما، وبما في ذلك تلك التي سبقت "الاستشراق"، واضحا في النظرية النقدية العالمية، خصوصا من ناحية "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" و"النقد الثقافي" الذي يمكن تأطير النظرية الأخيرة في إطاره.

لقد كان تأثير نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في الهند بارزا

ومهيمنا، خاصة في مجال التاريخ وعلى وجه التحديد من خلال أعمال "دراسات التابع" (وقد تحدثنا عنها من قبل) التي يرادف البعض بينها وبين النظرية. والمؤكد أنه لا يمكن أن نتغافل عن التأثير الإدواردي في أعمال نقاد آخرين من أصول إفريقية أمثال ستيوارت هول وأميلكار كابرال وعبدوه جان محمد... إلخ. غير أن تأثير سعيد لو اقتصر على الهنود والسود، لربما، وكما ينبهنا صبري حافظ في مقاله السالف، استطاعت المؤسسة الغربية تهميشه، ولكن قوته ـ كما يواصل صبري ـ تتجلى في أنه استطاع أن يفرض سطوته على عدد لا بأس به من المثقفين والنقاد الغربيين البيض أنفسهم أمثال أنيتا باري وبيل آشكروفت ونيل لازاراس وروبرت يونج ومايكل وود وباتريك ويليامز... إلخ. وربما توجبت الإشارة إلى تأثير إدوارد سعيد في كتاب ومفكرين ونقاد أوروبيين لا ينتظمون في "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" كما في حال "إدوارد سعيد الإسباني" (كما ينعته بعض المثقفين العرب) الكاتب والروائي الإسباني المعروف خوان غويتيسولو بمقالاته النقدية للغرب التي تمكن القارئ العربي من الاطلاع على جانب كبير منها في كتابه الذي ترجمه جهاد كاظم تحت عنوان "في الاستشراق الإسباني" (1997) جنبا إلى جنب كتب أخرى كـ"علامات هوية" (2005) و"حدود رجاجية" (2007). ويبدو تأثير إدوارد سعيد جليا في كتاب "في الاستشراق الإسباني"، بل إنه يمارس "سلطة

مرجعـية واضحة" جنبـا إلى جنب مفكرين عرب آخرين يـكتبون بلغات أجنبية وينتقدون الغرب أمثال المؤرخ المغربي عبد الله العروي والمؤرخ التونسي هشام جعيط. وفي السياق نفسه تجدر الإشارة إلى أن إدوارد سعيد زاول تأثيرا على نقـاد/ كتاب في مجالات أخرى، تغاير المجـال الذي كتب فـيه غويتـيسولو، كـما في حـال الكتاب اللافت "كتابات حول الفن" (1990) للناقدة والشاعـرة التشكيلية الإيطاليـة توني ماريني. وفي هـذا الكتاب تتكرر الإحـالات على "استشراق" إدوارد سـعيد في سياق سعي صـاحبة الكتاب إلى أن تنأى بـ"الرسـم المغـربي"، مـوضـــوع كـتـابهـا، عــن "النزعـة الاثنوغرافـية" التي عـادة ما تأسره فـيهـا القراءات الاستـشراقـية (وبالمعنى السعيدي للاستشـراق، هنا). فعملها يسعى، ومن بعض الوجوه، إلى ما يمكن نعته بـ"فك الاسـتعمار عن اللوحة" إذا جاز أن نأخذ بعنوان باتريك فوداي (2006) الذي كرسه للفن والسياسة في القـرن التـاسع عشـر ومن خـلال أعمـال دولاكـروا وكوكـان وموني.

وقد كان لسعيد كل هذا التأثير مع أنه ظل حريصا على التأكيد أن "العـالم العربي" و"العـالم الشـرق ــ أوسطي" هما العـالمان اللذان يعرفهـما أكثر من غيرهمـا. والخلاصة، هنا، أنه يشك في وجود خطاب ما بعد كولونيـالي في العالم العربي، بل يشك حتى

في وجود علامات دالة عليه كما يشير إلى ذلك في حوارات "السلطة والسياسة والثقافة" (ص474). والظاهر أن ما هو غائب، في العالم العربي، هو "التنظير" الذي يرقي بدراسات ما بعد الاستعمار إلى مستوى "الممارسة التأويلية الدنيوية" كما يتصورها إدوارد سعيد.

وفي الحق فإننا نجد مثقفين عربا بارزين عالجوا موضوع "الكولونيالية" و"ما بعد الكولونيالية" كما في حال المفكر المصري عبد الوهاب المسيري (2008 ــ 1938) الذي خصَّ "الصهيونية"، وكـ"أيديولوجيا غازية" و"محتلة"، بموسوعات ودراسات كثيرة. وهو في توجهه هذا، الذي يصل الصهيونية بـ"النسق الحضاري الغربي"، وكما يقول صاحبا "دليل الناقد"، يلتقي باحثًا آخر هو حسن حنفي الذي دعا في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب (1991) إلى قلب التوجه الاستشراقي بحيث يصبح الأوروبي الذي كان يدرس الشرق موضوعا للدرس (ص160). و"نقد الاستشراق"، كما لخص حسن حنفي في حوار معه، "جزء من التحرر العربي والإسلامي؛ بل وفي العالم الثالث كله" ("في معرفة الآخر"، ص90). وقد أثار موضوع "الاستغراب" نقاشا واسعا تراوح ما بين رافض وداعم لـ"شرعيته". هذا بالإضافة إلى من وصل بينه وبين الاستشراق ذاته، وعلى ما في هذا النوع من

"الوصل" من "مظهر توفيقي". ويلخص الكاتب هاشم صالح هذا الموقف قائلا: "فقد يرى فينا الآخر أشياء لا نراها نحن في أنفسنا لأن شدة القرب تعمي النظر كما قال المستشرق الشهير مكسيم رودنسون. ومن ثم فالنظرة إلى الذات من خلال مرآة الآخر ليست كلها خطأ. على العكس تماما. وهذا الكلام ينطبق علينا نحن العرب مثلما ينطبق على غيرنا. ومن ثم فأهلا بالاستشراق والاستغراب على حد سواء! ولتتقاطع النظرتان ولتتفاعلا فهذا يفيدنا ويغنينا. فمن لم يخرج من بيته الضيق المغلق لكي يتنفس الهواء الطلق في الخارج يظل محدودا جدا ولا يمكن أن يفهم ذاته ولا العالم" ("الشرق الأوسط"، الخميس 25 ديسمبر 2008).

وهذا لكي لا نشير إلى كتب أخرى، تعالج الإمبريالية من خارج الاستناد إلى مقولات "تحليل الخطاب الاستعماري"، ككتاب الهادي التيمومي "الجدل حول الإمبريالية منذ بداياته إلى اليوم" (1992) الذي خصَّه "المفكر الثالثي" (كما كان يلقب من قبل) سمير أمين (وهو للمناسبة واحد من الذين مهدوا لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي) بتقديم مطول "الرأسمالية والنسق". ومن قبل كتاب محمد عوض "الاستعمار المذاهب الاستعمارية" (1956) الذي يعده البعض كتابا "نادرا"، وغيرهما من الكتب

(وما أكثرها) التي تعالج موضوع الاستعمار. وكما يقول إدوارد سعيد، في "السلطة والسياسة والثقافة"، [وسياخرا]، فـ"الاستشراق المعكوس" هناك أعمال حوله في شتى أنحاء العالم الإسلامي" (ص244).

ويظهر أن البروفسور المهدي المنجرة يفرض ذاته بحدة بخصوص "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" التي خصها، ومن خارج مستنداتها التصورية، بدراسات مستقلة منها "الحرب الحضارية الأولى" (1991) و"شمال جنوب ـ مدخل إلى عصر ما بعد الكولونيالية" (1992) و"تصفية الاستعمار الثقافي" (1996) و"الإهانة في عهد الميغا إمبريالية" (2004). ويميز المنجرة، في مقال "ما بعد الكولونيالية"، وهو متضمن في كتابه "تصفية الاستعمار الثقافي"، بين "الكولونيالية" و"النيوكولونيالية" و"ما بعد الكولونيالية". وترتكز الكولونيالية، في تصوره، على التدخل العسكري (المباشر) واستغلال الموارد البشرية والطبيعية، فيما ترتكز النيوكولونيالية على الاستعمار الاقتصادي، أما ما بعد الكولونيالية فترتكز على القيم الثقافية الغربية اليهودية ـ المسيحية التي يُقال بأن القيم الإسلامية ـ الكونفشيوسية تهددها. يبدو جليا أننا بإزاء ثلاث حقب كل واحدة منها ترتكز على مرتكز محدد؛ إذ هناك "السياسة" بالنسبة للكولونيالية، و"الاقتصاد" بالنسبة

للنيوكولونياليـة، و"الثقافة" بالنسبة لما بعد الكولونيـالية. ويشترط المنجـرة ضرورة الوعي بالخـيوط أو الاسـتراتيـجيـة المتحكمـة في الانتـقـال من حـقـبـة، أو مـرحلة، إلى أخـرى؛ لأن مـثل هذا "الوعي"، أو "الفهم" كما ينعته، شرط من شروط تحرر العالم ما بعد الكولونيالي (ص64).

يبدو جليا مدى تشديد المنجرة على سند "الثقافة" في تصوره لما بعـد الكولونياليـة، لما للثقـافة من تأثيـر حاسم عـلى مسـتوى "صناعـة" العالم مـا بعـد الكولونيالي. فـهـو يجزم بأن "تحـرير الجنوب" يمر عـبر تصفـية الاسـتعـمار الثقـافي، لأن من بين أهم أهداف مـا بعد الكولونيـالية هي الـدعاية للقـيم الغربيـة من أجل ترسيخ الهـيمنة الثقـافية. وهي القـيم التي لا يمكن فهمـها، وفي سـياق عـصر مـا بعـد الكولونياليـة ذاته، في مـعزل عن "القـوة العسكرية" التي تستخـدمها الإمبريالية الغربية (الأمـريكية بخاصة) من أجل ترسيم خرائطي يسـتجيب لطموحاتها الإمـبراطورية. غير أن المنجرة، هنا، ورغم حساسـيته المفرطة تجاه الهيـمنة/ الإمبريالية الثقـافية، وإصـراره، واعتمـادا على آليات النقد الحـضاري، على "فك الاستعمار" على مستوى العلاقات التي تصل ما بين الشمال والجنوب، لا يستجيب لـ"التنظيـر" الذي يلح عليه إدوارد سعيد. ويمكن أن نشفع للمنجرة من خلال "الأرقام" ــ لا المفاهيم ــ التي تأسره باعتباره "عالم مستقبليات".

ومن هذه الناحية، ناحية التنظير، ورغم النقد الذي يوجه للمفكرين العرب، يمكن الحديث عن شبه تيار أو مدرسة لإدوارد سعيد في العالم العربي رغم "الشحوب" الذي يطبع "التعامل العربي" مع "النص السعيدي". لقد كان من المفترض أن يتم تداول هذا "النص" على نطاق واسع في مجاله الأصلي المتمثل بالشرق الأوسط والعالم العربي وفلسطين، غير أن ما حصل على هذا المستوى، وبسبب من "الأساس النظري" سالف الذكر، لا يمكن مقارنته البتة مع "التلقي ما بعد الكولونيالي" للنص في الهند ("مجموعة دراسات التابع" كما أسلفنا) وإسرائيل (بعض المؤرخين الجدد) وبعض الدراسات الإفريقية. ورغم ذلك فكتاب "الاستشراق" أثار ضجة كبيرة لأنه استجاب لتوقع صدر على ما يظهر من جانب العالم العربي ـ الإسلامي كما يتصور جيرار ليكلرك في كتابه "العولمة الثقافية الحضارات على المحك"، (ص399). ويكمن مصدر الاستجابة في كون الكتاب لم يتعامل مع "الاستشراق" كدراسة للغات الشرق وآدابه فقط، وإنما بحث في "الموقف" الذي يتخذه الغرب من الشرق اعتمادا على "آليات التمثيل" التي لا تفارق "ماكينات القوة". وجيرارد ليكلرك كان العالم العربي قد عرفه، من قبل، من خلال كتابه "الأنثروبولوجيا والاستعمار" (1972) الذي اطلع عليه القارئ العربي أول مرة في مجلة "الفكر العربي" (1982) وبعد ذلك في كتاب مستقل

(ترجمة جورج كتورة) (1990). الكتاب الذي سيليه، وبعد عام واحد، وباللغة الإنجليزية، كتاب "الأنثروبولوجيا والمواجهة الكولونيالية" لصاحبه الأنثروبولوجي طلال أسد المعروف بأبحاثه حول عدم التناظر بين الغرب والمجتمعات غير الغربية وحول مفاهيم السلطة والدين في الإسلام والمسيحية.

وفي الحق فموقف جيرار ليكلرك، من "استشراق" إدوارد سعيد، كان قد عبّر عنه مثقفون عرب من قبل. وفي هذا الصدد يتصور رضوان السيد، في تقديمه السابق، أن "الاستشراق" "كتاب سياسي من الطراز الأول". ويذهب شاكر النابلسي، في كتابه "الفكر العربي في القرن العشرين"، إلى أنه كان أولى بسعيد أن يسمي كتابه "الاستشراق السياسي" أو "الاستشراق الاستعماري"، لأنه ركز في "الاستشراق" على الاستشراق السياسي في فرنسا وبريطانيا في الدرجة الأولى، وأهمل الاستشراق المعرفي خاصة، والمجرد عن أي أهداف استعمارية [...] ولعل هذا كله كان سببًا رئيسًا في شهرة كتاب سعيد في الغرب وفي العالم العربي وفي آسيا، من حيث إنه ركز هجومه على الجانب الاستعماري في الاستشراق البريطاني والفرنسي على وجه الخصوص، وأرضى بذلك أعداء الاستشراق وهم كثر في الشرق والغرب (ص564).

وعلى مستوى الصراع مع فلسطين، وفي سياق نقد التلقي العربي لمنجز إدوارد سعيد، ثمة "خلفية ثقافية" تحرك هذا الصراع؛ وهو ما لا يتم الالتفات إليه، عادة، في ظل الهياج القرائي القومي العاطفي لمنجز هذا الأخير. أجل لقد أكد إدوارد سعيد أنه لا يجوز النظر إلى الحركة الصهيونية على أنها حركة تحرر وطني يهودية، كما هو شائع في أوروبا وأمريكا، وإنما يجب النظر إليها بوصفها "ظاهرة "كولونيالية" بحثت عن مستعمرة لها في الشرق كما بحثت الدول الاستعمارية عن مستعمرات لها في آسيا وإفريقيا. فهي ترتبط بـ"المشروع الاستعماري والثقافي" لأوروبا القرن التاسع عشر. بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين قال إن ما يميز هذه الأيديولوجيا، عن غيرها من الأيديولوجيات الأوروبية، أنها "عنصرية استثنائية متصلبة". غير أن الصراع، في فلسطين، في نظره، وفي أساسه، "صراع ثقافي" خاص بقضية "اللاسامية"... أكثر مما هو صراع قومي ظاهر. و"نحن"، كما يواصل سعيد، "ضحايا الضحايا"، لأننا تحولنا لنكون "ورثة اللاسامية الأوروبية". فهو يرفض فصل تجربة اليهود عن تجربة الفلسطينيين.

ويفضي بنا ما سلف إلى الربط الذي أقامه سعيد، في تمهيد طبعة أغسطس 2003، احتفالا بمرور ربع قرن على صدور

"الاستشراق" ، بين "النزعة الاستشراقية" و"العداء الحديث للسامية" . وفي هذا السياق، كذلك، وبناء على "السند الثقافي" في الصراع، أمكننا استحضار مقالة أدورنو الشهيرة "النقد الثقافي والمجتمع" (1949) التي يعدها البعض واحدة من الدراسات التي مهدت لـ"النقد الثقافي" الذي يتأطر داخله نقد الاستشراق وخطاب ما بعد الاستعمار. وفي هذا المقالة انتقد أدورنو، ومن موقع خطاب يهودي أقلوي، "الثقافة الغربية" (الألمانية بخاصة) التي بدت متسامحة تجاه "الإبادة" التي تعرض لها بعض الأقليات. و"النازية" ، وباعتبارها أبشع نظام شمولي في القرن العشرين، كما وضّح ذلك تودوروف في كتابه "الذاكرة والأمل" ، كانت، وكما كان قد قال آلان باديو، في "بيان الفلسفة" ، "فضيحة فلسفية" . فمفهوم "الكارثة" الذي يردده سعيد كثيرا في كتاباته وحواراته، لا يخلو من "مسحة أدورنية" ، بل إن سعيد ختم حوارات "السلطة والسياسة والثقافة" قائلا: "لذلك أنا الأخير: تلميذ أدورنو الوحيد. دعني أقلها كالتالي: أنا يهودي فلسطيني" (ص496).

يظهر أن الثقافة العربية لم تستوعب سعيد حقيقة، لأنها لم تقف عند تلك "المضامين المتوارية في خطابه أو عند إشكالية الانتماء لديه وتأثير ذلك على منجزه الفكري والنقدي الضخم والبالغ الأهمية" كما يتصور سعد البازعي في مقاله "أنموذج

أساسي لبعض مثقفي العالم الثالث في الغرب" ("الحياة"، 25/9/ 2004). إنه أشبه بـ"الملاح القديم" الذي أتى إلى هذا العالم من دون "هوية محددة" كما وصف نفسه في حوار من حواراته. ورغم ذلك فالعرب يشدّدون على إدوارد سعيد الذي يبدو تأثيره في الفكر العربي المعاصر، ومن وجوه كثيرة، قويا. وربما في هذا السياق تجدر الإشارة إلى تكريم مؤسسة الفكر العربي له كـ"رائد" في مؤتمرها الأول في القاهرة العام 2002. وكما صنفه بعض النقاد العرب ومن ناحية "نقد التمثيل الغربي"، ضمن الجيل الذي ضمّ كلاً من هشام شرابي وكمال أبو ديب وصادق جلال العظم وعبد الله الغذامي وفيصل دراج وخليل أحمد خليل وهاشم صالح وأنور عبد الملك... وغير هؤلاء من المثقفين العرب كما يتصور الناقد المصري وائل غالي ("القدس العربي"، الأربعاء 12 نوفمبر 2003).

دون أن نتغافل عن دراسات مستقلة تدرجه ضمن تيارات الفكر العربي المعاصر سواء من ناحية موضوع الاستشراق ذاته على نحو ما فعل نديم نجدي في كتابه "أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي" (2005) أو في غير موضوع الاستشراق كما فعل مجدي إبراهيم يوسف في "معارك نقدية مع كل من فؤاد زكريا، جلال أمين، عبد

الوهاب المسيري، إدوارد سعيد وآخرين" (2002). هذا بالإضافة إلى الإشارات المتكررة والإحالات المركزة على إدوارد سعيد كما في حال كتاب "النخبة الفكرية والانشقاق: تحولات الصفوة العارفة في المجتمع العربي الحديث" (2001) الذي يعرض فيه صاحبه محسن جاسم الموسوي للمثقف العربي في حالات "الانشقاق" و"الخيانات"... إلخ. وثمة كتب أخرى، كثيرة، تعرض لإدوارد سعيد باعتباره "صوتا" من أصوات" الثقافة العربية. وهذا لكي لا نشير إلى عشرات المقالات التي تدرج بدورها إدوارد سعيد ضمن الفكر العربي بتياراته وأيديولوجياته ونزعاته... إلخ.

ويهمنا، أكثر، أن نرصد لهذا الموضوع من خلال "البنيوية" (Structuralisme) التي كانت قد أثارت نقاشا واسعا في الفكر العربي في الثمانينيات الصاعدة، أي في الفترة التي كانت تنتقد فيها داخل بلدها الأصلي (فرنسا) بعد أن كانت قد ارتقت فيها إلى مصاف "الديانة" لا "الموضة" فقط. وكل ذلك في المدار الذي جعل البعض يتصور لو أن ماركس كان قد عاش في باريس الستينيات لصار "بنيويا" لا "ماديا جدليا". وقد حظيت البنيوية بـ"استقبال" لافت في النقد والفكر العربيين، وهو ما تدل عليه ترجماتها التي بلغت حد التضارب الاصطلاحي. فقد ترجمت بـ"البنيوية" في كل من المغرب ولبنان، وبـ"البنائية" في مصر،

وبـ"الهيكلية" في تونس. هذا بالإضافة إلى الترجمات، الفردية، كـ"الوظيفية" و"التركيبية" و"الهيكلانية" و"المذهب البنيوي" و"النظرية البنيوية" و"المنهج البنيوي"... إلخ. وكما أحصى دارسو "المصطلح النقدي" فقد وصلت ترجماتها إلى عشرين مصطلحا، وهو رقم لا نظير له بين ترجمات النظريات والمناهج الغربية في الفكر العربي. إجمالا لقد تحقق نوع من "الافتتان" بـ"البنيوية" (وهي الترجمة المتداولة بكثرة) في الفكر العربي بعامة.

وفي هذا السياق يمكن أن نتوقف عند كتاب "البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر" (1994) لصاحبه إبراهيم محمود الذي يدرج فيه منجز إدوارد سعيد (متمثلا في "الاستشراق" و"تغطية الإسلام") إلى جانب منجزات علي حرب ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وحسن قبيسي ومهدي عامل ومحمد حسين دكروب ومحمد حافظ دياب... إلخ. وحتى إن كان صاحب الدراسة لا يستند إلى مقولات نظرية ومرتكزات تصورية فإنه ينطلق من ثلاثة افتراضات: أولها "التشكيك" في "الخلفية العالمية" لـ"البنيوية"، وذلك حين يقول: "وتكشف البنيوية لمن يقرؤها أنها تسع العالم بكل تنويعاته وتشكيلاته، فهي فوق الطبقات، فوق التفاوتات الاجتماعية، خارج كل إثنية معنصرة" (ص31). وثانيها: عدم تصدي المفكرين العرب، وعلى صعيد الدرس النقدي، للنزوع

الأوروبي للبنيوية إذ لم يجر "تدقيق وتمحيص في السلطة المرجعية لهذه (البنيوية) التي تقدم (الإنسان الأبيض) الأوروبي الغربي المتروبولي، باعتباره النموذج الأوحد الذي يجب أن يحتذى" (ص31). ورغم كل ما سبق، وهذا هو الافتراض الثالث، فقد شكلت البنيوية "مأدبة فكرية"، وشغلت "حديث الثمانينيات"... في الفكر العربي.

غير أن القسوة التي يبديها صاحب الدراسة تجاه معظم المفكرين العرب تتلاشى كليا أمام منجز إدوارد سعيد الذي يعالجه انطلاقا مما نعته، وعلى مستوى العنوان الفرعي، بـ"بنْوَنَة الاستشراق" [Structuration]. ومن هذه الناحية فهو يعد "الاستشراق" "عملا تاريخيا فكريا"، ويرد ذلك إلى "اللغة المكثفة" التي أسبغت على العمل "قيمة مضافة". غير أن مصدر "التأثير" في الكتاب هو "المنهج البنيوي" الذي جعل إدوارد سعيد يتقصى كيفية ابناء الفكر والأدب والفن وأدب الرحلات والجغرافيا والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا والمذكرات والتاريخ والفلسفة والفيلولوجيا... وغير ذلك من أنواع أو أصناف "عمل" أو "سياسة الاستشراق". والخلاصة، هنا، أن صاحب القراءة لا يقدم "جديدا" مقارنة مع قراءة مهدي عامل، للنص السعيدي التي شددنا على منحاها الماركسي من قبل، لا سيما من ناحية "التأثير

الفـوكـوي" الـذي يخلخل "التـصـور الأحـادي" أو "المسطح" للبنيـوية. إجمالا كـان إدوارد سعيـد من أشد المتـفهمين للـبنيوية والمعارضين لها في الوقت ذاته، كان "جداليـا" في التعامل معها. فالكتـاب جاء في سياق "الانقـلاب" على البنيوية، خصـوصا في أبعـادها المنهجيـة الصنمية. وإدوارد سعيـد لم يكن يرغب في التضحـية بمكون "العالَم" ضمن العمليـة النقدية التي تصل ما بين "العالم والنص والنـاقد" تبعـا لعنوان كتابه الصـادر العام 1983. وعبارة إدوارد سعـيد حول أنه "أخذ من البنيوية مـا أراد" معروفة ومتداولة بين دارسيـه والمهتمين به. و"لقد مرَّت البنيـوية كموضة" كمـا قال كلود ليفي شـتراوس ("في الفكر المعاصر/ حوارات"، ص64). والأهم كـذلك أن إدوارد سعـيـد كان قـد فطن، وقـبل الأوان، إلى ما عـرف بـ"المحاسبة السـياسيـة" التي ستتعـرض لها البنيوية في فرنسا ذاتها في السبعـينيات والثمانينيات. وهي المحاسبة التي لم يكن لها من أثر أو بالأدق "لم تحدث قط" في أمريكا تبعا لمارك ليلا في "سياسة دريدا" ("أبواب"، ص29).

وفـيمـا يتعلق بـالنمط القرائي الذي يـسعى إلى البـحث عن مصادر سعيد العربية، ومـوضعته في السياق العربي، فلا يزال هذا النمط ضـئيل الحضـور مقـارنة مع الأنماط القرائيـة الأربعة سـالفة الذكر. غـير أن مقال الكاتب والروائي إليـاس خوري "الولادتان"

(وقد أحلنا عليه من قبل) جدير بأن يسد، ومن بعض الجوانب، "الفراغ" الحاصل في هذا المجال. والمقال، ورغم قصره، وللمناسبة يصعب تلخيصه، ينطوي على أفكار قوية ومكثفة، بل يشكل أفقا لدراسة أوسع بخصوص موضوع "مصادر سعيد العربية".

ويؤرخ إلياس خوري، لـ"ولادة سعيد العربية"، وعلاوة على نكسة العام 1967 التي أخرجت العرب من التاريخ بلغة الاقتصادي المصري فوزي منصور، بفترة بيروت التي درس فيها اللغة والثقافة العربية على يد أنيس فريجة (وقد تحدثنا عن الموضوع). يقول صاحب المقال: "وفي بيروت بدأت فكرة "الاستشراق" في التبلور، وعاد إلى أمريكا بهويتين واسمين مثلما ولد". وحتى إن كان إدوارد سعيد قد حرص، وعلى مستوى المدارس الفكرية، على أن يظل خارج التصنيف، وهو "العدو الشرس للتصنيف"، فقد صدر، في النظر الأخير، عن تراث فكري غربي يرتبط بفلاسفة ومفكرين غربيين محددين. غير أن هذا "التموضع" لا يحول دون البحث في مصادره العربية التي لا تقدم نفسها في جلاء ووضوح تامين. ويشرح خوري الفكرة قائلا: "غير أن الصعوبة الكبرى تكمن في اكتشاف السلالة العربية التي صدر عنها. لا أريد أن أعيد هذه الصعوبة إلى كسل الأكاديمية العربية فقط، بل أيضا

إلى عدم قدرة الباحث على العثور في كتابات سعيد نفسها على مصادره العربية" . و"يقترح" خوري (والتوصيف له) وضع إدوارد سعيد في سياقين، هما: "سياق الحداثة" كما عبّر عنه "عميد الأدب العربي" طه حسين (1978 ـ 1889)، و"سياق النكبة" كما عبر عنه المفكر القومي السوري قسطنطين زريق (2000 ـ 1909) الذي رفض مناصب سياسية عدة (وبعضها كان وازنا) مفضلا تكريس حياته للفكر والبحث.

ودور طه حسين لا ينكر على مستوى التأسيس لـ"حداثة نقدية عربية"، وسواء من ناحية الخروج من النقد الأدبي الضيق إلى النقد الفكري الواسع أو من ناحية "التجديد الأسلوبي المدهش" كما يشرح مصطفي ناصف في مقال حول "جدل الأنساق في كتابات الدكتور طه حسين" ("طه حسين وتأصيل الثقافة العربية"، ص305 ص307)، وكل ذلك في المنظور الذي أفضى به إلى "الغلو" في استخدام "المناهج العقلية الحديثة" ["الاستشراقية"] في قراءة التراث العربي كما في حال كتابه "في الشعر الجاهلي" (1926). هذا بالإضافة إلى فكرته حول "المتوسطية" وحول "الغرب" بعامة، ومن خارج تقدير "خطايا الكولونيالية". وهناك من يصنف طه حسين ضمن صنف المفكرين الذين يتصورون "المعرفة الاستشراقية أرقى أشكال المعرفة عن الذات العربية"، في مقابل النمط المضاد الذي يتصور المعرفة نفسها "تدميرا" للثقافة

العربية. وقد كان محـمد البهي، بكتابه سالف الذكر، وراء تدشين هذا النمط الأخير.

ويكتفي سعيد في كتابه "الاستشراق" بإشارة يتيمة إلى ما كان طه حسين قد قـاله العام 1936، أي في سياق المعـاهدة بين مصر وبريطانيا فـي العام نفسـه، وما خلفتـه من مناخ متـفائل، من أن "الثقـافة العربيـة الحديثة أوروبيـة لا شرقية" (التـرجمة العـربية، ص490). ولا تحيد هذه الـفكرة عن الأطروحـة العامـة الناظمـة للكتاب اللاحق والأبرز لطه حسـين، ونقصد إلى كتاب "مسـتقبل الثقافة في مصر" (1938) الذي جاء بعد توقيع الاتفاقية أو المعاهدة سالفة الذكر ("معاهدة الشرف والاستقلال")، وفي سياق معطيات دولية في مـقدمها "ظروف الاستـعمار" التي كانـت، وقتذاك، لا تزال تلقي بغيومها الكثيفة. واللافت أن صاحب الكتاب لم يختزل الثـقافـة في المطالبة بالاسـتـقلال الذي هو، في نظره، "وسـيلة" وليس "غاية"، وسيلة إلى أغراض أرقـى منها وأبقى وأشمل فائدة وأعم. إلا أن ما سلف لم يمنعه من الحديث عن نوعين من الحرية، وذلك حين يقـول: "نريد الحـرية الداخلـيـة وقـوامـهـا النظام الديمقراطي. ونريد الحـرية الخارجية وقوامـها الاستقـلال الصحيح والقوة التي تحوط هذا الاستقلال" (الجزء الأول، ص44). وسبيل ذلك كما يلح واحدة لا ثانيـة لها، وهي: بناء التعليم على أساس

متين (ص45). التعليم الذي لا مجال فيه للازدواجية، فهو صريح في التمييز بين التعليم المدني والتعليم الديني؛ إضافة إلى أنه لا يرى ضرورة لذلك النوع من التعليم الذي يقف وسطا بين التعليم المدني والتعليم الديني. ويتصور أحد أبرز تلامذته الناقد والمفكر جابر عصفور، في حوار معه، أن مطالبة طه حسين بعدم ازدواج التعليم بين مدني وديني لم تتحقق حتى هذه اللحظة (القدس العربي، الأربعاء، 2 يوليو 2003).

وكما أسلفنا فموضوع في حجم العلاقة (المفترضة) بين طه حسين وإدوارد سعيد متشعب ومتشابك، ويلخص إلياس خوري العلاقة التي تصل وتفصل في الوقت ذاته بينهما قائلا: "إدوارد سعيد يكمل مسار طه حسين عبر التناقض معه. فهو ليس ابن الثقافة الغربية إلا في وصفه ابن التيارات النقدية الجذرية في هذه الثقافة، أي أن تجربته التي يمكن وضعها في سياق نظرية ما بعد الكولونيالية، قامت على مقترب نقدي داخل الثقافة الغربية، وعلى رؤية تضع في أولوياتها مشروع التحرر الوطني، في سياق نقد الثقافة العربية وعدم تقديسها". غير أنه تجدر الملاحظة إلى أن طه حسين، وبعد سبع سنوات على نشر "مستقبل الثقافة في مصر"، سيأخذ في نشر أحاديث من "كتاب مختلف" للكتاب الأول. ونقصد إلى أحاديثه التي سيضمها في كتاب "المعذبون في الأرض"

الذي ستصادره الحكومة المصرية فور صدوره العام 1949 بحجة أنه يمسّ بـ"السلم الاجتماعي". وفي هذا الكتاب يتوجه العميد نحو داخل مهيض أسوأ بكثير مما كان عليه الأمر أيام التبعية للمستعمر، وكأنه يستجيب لـ"خطاب ما بعد الاستقلال" [أو بالأحرى الاستعمار] كما يوحي بذلك محسن جاسم الموسوي في الدراسة المطولة "النخبة والانشقاق" التي أسهم بها في ندوة "مستقبل الثقافة العربية" التي عقدها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة بمناسبة مرور ستين عاما على بداية إملاء طه حسين كتاب "مستقبل الثقافة في مصر".

والسياق الثاني الذي يموضع في إطاره إلياس خوري، إدوارد سعيد هو سياق "وعي النكبة" الذي كان قسطنطين زريق، أو "المفكر القومي الحداثوي"، قد فجّره في الفكر العربي بكتابه "معنى النكبة" (1948) الذي صاغه باسم "جيل النهضة الثانية" وبكتابه اللاحق حول "معنى النكبة مجددا" (1967) جنبا إلى جنب كتبه الموازية كـ"نحن والتاريخ" (1959) و"في معركة الحضارة" (1964) و"نحن والمستقبل" (1977). ويتصور خوري، وبالتركيز على "وعي النكبة"، أن إدوارد سعيد، من خلال كتابه حول "مسألة فلسطين"، يتابع مقترب قسطنطين ويقطع معه في آن واحد. لقد أحدث سعيد انقلابا في وعي النكبة حين أخرجه من تاريخه الخاص ووضعه من ثم في سياق تاريخ العالم.

ويختم إلياس خوري: "داخل هذين السياقين، وهما يتضمنان الاستمرار والقطيعة، دخل إدوارد سعيد الثقافة العربية بمقتربه الثوري وفكره الجديد وقدرته على دمج مقولات معرفية متعددة، من أجل صوغ البحث عن المعنى". وعلى ذكر "الولادة"، وكان إدوارد سعيد شديد "الوعي بالبدايات"، فقد بدا لنا أن نختم بـ"النهاية" التي جعلت طه حسين يقول قبيل وفاته في حوار أجراه معه غالي شكري: "أودعكم بقليل من الأمل وبكثير من الألم". وهو ما رأى فيه البعض تعبير طه حسين الرهيب عن فشل مشروعه.

والغاية من إقدامنا على تثمين النمط القرائي الأخير هي أنه، وفي سياق "تلقي إدوارد سعيد"، لا ينبغي الاكتفاء بـ"ترجمة" أعماله فقط، وعلى خطورة الترجمة وأهميتها كما قلنا. فالفكر، في القرن العشرين، صار "ترجميا". ويحق لسماح إدريس أن يقول: "لقد أحب ادوارد سعيد إصدار كتبه بالعربية عن "دار الآداب" لأنه كان يشعر بثقة كبيرة بأن ثمة من يعيد النظر بالترجمة ويدقق ويصحح، وهذا ما كنت أفعله بنفسي تفاديا للهنات التي لا بد منها عند كل ترجمة. أحيانا كان يقترح اسم المترجم كما فعل حين اختار كمال أبو ديب، الذي سبق أن ترجم له "الاستشراق"، أو كنا نقترح عليه ويوافق كما حدث حين اخترنا فواز طرابلسي

لترجمة "خارج المكان". والمترجمان صديقان حميمان للفقيد، ويعرفان أعماله جيدا" ("الشرق الأوسط"، 26 سبتمبر 2003). وربما في هذا السياق أمكننا فهم أغلب كتب إدوارد سعيد التي صدرت عن الدار نفسها، وهو ما يمكن الاطلاع عليه من خلال البيبليوغرافيا التي ذيلنا بها الكتاب. غير أن ما سلف لا يحول، وهو ما أشرنا إليه أيضا، دون التأكيد أن بعض ترجمات دار الآداب، ترجمة كمال أبو ديب تحديدا، حصل إجماع حول صعوبة استيعابها. وقد تجاوزت هذه الترجمة حد "الاستهتار" بالمضامين، التي سعى إدوارد سعيد إلى تبليغها، إلى تلك "الجناية": "جناية كمال أبو ديب على إدوارد سعيد" التي تحدث عنها جهاد فاضل في مقال يحمل العنوان نفسه ("الحوادث"، 12/9/1997). والمؤكد أن معظم ما ترجم لإدوارد سعيد أثار ردودا ومناقشات وخلافات في العالم العربي، ولا يخفى أن هذه الترجمات كان لها تأثير على تداوله المفترض. ونتصور أن القارئ العربي كان، ولا يزال، وفي حال إدوارد سعيد تحديدا، في حاجة إلى ذلك الصنف من "الترجمة" التي تمكن من فهم النصوص على نحو يفوق فهمها في لغتها الأصلية. وفي هذا السياق يمكن التقاط إشارة ميشال فوكو إلى الألمان الذين أخذوا يعتمدون النص الفرنسي "فينومينولوجيا الروح" [الفيلسوفهم هيجل] لكي يفهموا جيدا ولو

لفـتـرة مـا، مـا صار إليـه النص الألمـاني ("نظام الخطاب وإرادة المعرفة"، ص43).

فـالمطلوب، كـذلك، "مـحـاورة" أعـمـال إدوارد سـعـيـد ونقدها... هذا وإن كـان سعيد شديـد الحساسية تجـاه النقد الذي كان يوجه إليـه، بل إنه قسا على بعض نقاده. يقـول في مذكرات "خارج المكان" التي كتبها في المـراحل الأخيرة من حياته: "عندما بدأت التدريس، بعـيد تخرجي في أواخـر الخمسينيـات، وجدتني مضطرا إلى خلع نظارتـيّ لكي يتحول الصف كتـلة ضبابية يتـعذر عليّ تمييـز أي شيء فيها. ولا أزال إلى الآن أجد صـعوبة لا تطاق في أن أشاهد على شاشة التلفزة، بل حتى أن أقرأ ما يكتب عني" (ص85). وهناك من ربط قسوته تجاه نقـاده بنوع من "العجرفة". غير أنه لا أحد يجادل حول أهمية النقد الذي وجّه لسعيد في الهند مع أسماء بارزة كهومي بهابها (1983) وإعجاز أحمد (1993)... حتى إن ظل الأول، ومن وجوه عديدة، "متورطا" في نص سعيد عكس الثاني الذي حرص على تقديم نقد صـارم لمنجز سعيد. وقد عرضت كل من ليلى غاندي وآنيـا لومبا لهذا النقد في عمـليهما. ويظهر أن "النقد" ضروري في حال منجـز سعيد، لكي لا يصبح متـحفاً يعلوه الغـبار. فهـو الكاتب الوحيد الذي نفض الغـبار عن مكتبة كاملة، لكي نتنفس نحن، ومن الأسى أن يـتحول في ثقافتنا

إلى متحف وغبار كما يقول الروائي والناقد العراقي علي بدر. و"يكاد الإجلال الذي يحاط به [أي إدوارد سعيد] في الخطاب الثقافي العربي المعاصر يحول بينه وبين التناول الجاد" كما ختم سعد البازعي مقاله حول "إدوارد سعيد والموروث العربي الإسلامي".

وعلى ذكر المحاورة سيكون من المفيد عدم مواجهة "نقد إدوارد سعيد"، في الثقافة العربية، بما كان قد لقيه كتاب صادق جلال العظم "الاستشراق والاستشراق معكوسا" الذي أثار، في حينه، ولا يزال، ردود فعل سلبية من قبل بعض المثقفين العرب. "لقد فاجأنا صادق جلال العظم باتهامه لإدوارد سعيد بسبب هذا الكتاب [أي "الاستشراق"] بأنه أمريكي متواطئ" كما قال ـ وعلى سبيل التمثيل ـ باقر بري في مقدمة كتابه (الوصفي) "إضاءات على كتاب الاستشراق" (ص6). لقد رأى الكثيرون في كتاب صادق جلال العظم "اتهاما" صريحاً لإدوارد سعيد بـ"العمالة للغرب"، بل ومشاركة في "إعدام كتاب الاستشراق" كما ينقل لنا منير شفيق في كتابه "في الحداثة والخطاب الحداثي" (ص201). ورأى آخرون، وفي حال صادق جلال العظم وغيره من الذين انتقدوا إدوارد سعيد سواء من الماركسيين كمهدي عامل ونديم البيطار أو غير الماركسيين كحازم صاغية، ما يدل على "العقلية

التآمرية" التي عـرض لها الكاتب السوري تركي الربيعـو في مقاله "الخطاب العربي المعاصر: عقليـة تآمرية واتهامات" الذي نشره في مجلة "نـزوى" (العدد 17، 1999) وبعد ذلك ضـمه إلى كـتابه "المحاكمة والإرهاب: عقلية التخوين في الخطاب العربي المعاصر" (2001).

وفي ضوء مـا سلف يحق لصادق جلال العظم أن يتـحدث، في نص حوار أجري معه حول "اسـتشراق إدوارد سعيد"، عن أن "استقبال" أو "تبني" المثقفين العرب لفكر إدوارد الاستشراقي جاء عن "عصـبوية" أكـثر مما جاء عـن تمحيص وتدقيق فـي الكتاب. يقول: "أنا ومـهدي عامل من نقـد الكتاب والباقي هللوا وكـبروا وتبنوا الكتـاب لأسباب من وجـهة نظري خاطئـة لأنه مجـرد نقد للاستشراق وللغرب" (الجزيرة/ المجلة الثقافية، الاثنين: 10 نوفمبر 2003). وفي السياق نفسه لقد تراجـع الباحث المغربي عبد الغني أبو العزم، وبسبب من تأثير "الهوية القومية"، على نشر حوار كان قد أجراه مع المستشرق ماكسيم رودنسون في إثر الضجة التي أثارها "استـشراق" إدوارد سـعيـد، ولا لشيء إلا لأن صاحب "كـتاب محمد" فاجأ، بـ"أفكاره" القاسية في حق إدوارد سعيد وأنور عبد الملك، المحاور. ولم ينشـر الحوار، و"تعميمـا للفائدة" [؟]، وفي صحيفة Libération المغربية، إلا بعد مضي ربع قرن وعلى وجه

التحديد بعد رحيل رودنسون نفسه وبعد عام واحد من رحيل إدوارد سعيد (2003). وتجدر الإشارة إلى أن إدوارد سعيد كان قد خص بعض كتب ماكسيم رودنسون كـ"الإسلام والرأسمالية" (1966) و"الماركسية والعالم الإسلامي" (1972) بمراجعات/ دراسات لا تخلو من "نقد". وظل ينتقد توجه هذا الأخير الماركسي "الأرثوذكسي" في حواراته؛ وقد نعته، في حوار من هذه الحوارات، بـ"الستاليني السابق" ("الكرمل"، ص113).

أجل إن "العداء المسموم والعميق للقومية العربية" و"العجز العربي الفاضح" و"التدخل الاستعماري"...، وغير ذلك من "المآخذ" التي سجلها إدوارد سعيد في مقاله "حال العرب"، تحتم نوعا مخصوصا من المقاربة لمنجز إدوارد سعيد ككل. غير أنه لا ينبغي أن نحصر تلقي هذا الأخير، وإن من باب "المحاورة"، في الدائرة القومية الأيديولوجية فقط. وهي الدائرة التي لا نتصور أنها تفي بالنظر إلى منجز الرجل في وحدته السياقية الكبرى التي هي قرينة البرهنة على التعاطي الثاقب للكثير من الملفات التي لا تنحصر، وبالضرورة، في فهم أحادي لا يمت بأى صلة لجبهات الرجل المتنوعة. وفي هذا الصدد يمكن أن نستحضر الدراسة اللافتة "إدوارد سعيد وتحية كاريوكا/ البوب آرتس وبولطقيا الجسد في الدراسات ما بعد الكولونيالية" ("الكلمة" (الإلكترونية)، العدد 9، سبتمبر 2007) التي خص بها علي بدر نفسه مقال إدوارد

سعيد الشهير حول "تحية كاريوكا" (1990). وتكمن أهمية الدراسة، وعلاوة على بحثها في الخلفيات المنهجية (النقد الثقافي والدراسة ما بعد الكولونيالية) والمستندات التصورية (صلة الثقافة الشعبية بالتاريخ) للمقال، في أنها تحررنا من النظرة النمطية التي عادة ما تحصر منجز الرجل في "مواجهة إسرائيل".

وعلى هذا المستوى الأخير تبقى صورة إدوارد سعيد الشهيرة، وهو يرمي الحجارة، في مسابقة مع بعض الشبان، عند بوابة فاطمة، فور انتهاء الاحتلال الإسرائيلي، لجنوب لبنان، مع أطفال فلسطينيين، "دالة" و"ملخصة" بل وبكلمة جامعة: "سيدة الذكريات". دون الالتفات إلى مواقفه الأخرى والمغايرة، كما في حال وصفه، وعلى سبيل التمثيل، تحية كاريوكا بـ"الراقصة الشرقية العظيمة" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص144). فثقافته الموسيقية، وفي علاقتها مع الثقافة الأدبية، نادرا ما تم الالتفات إليها ضمن سيل القراءات التي عنيت به في العالم العربي... مع أن الموسيقا، بدورها، وفي المدار الذي لا يقرنها بالرقص فقط، شكل من أشكال "التمثيل" الذي يبدو مفهوما قاعديا في تصوراته. فحتى عازف البيانو، وسعيد بدوره كان عازفا ماهرا، محكوم بالإطار الاجتماعي. فالموسيقا، وبسبب من مفهوم "التمثيل" سالف الذكر، لا تخلو من صلات مع الثقافة والسياسة.

غير أن الصورة السابقة لا تخلو، في النظر الأخير، من أهمية دالة، ولا ينطوي كلامنا على أي نوع من التنقيص لدلالتها الرمزية، خصوصا إذا ما ذكرنا أنه بهذه الحجارة تبنى المستوطنات. ومن ثم فإن الفلسطيني الذي يقذف الحجارة يعكس، رمزيا، ذلك العنف الإسرائيلي الذي استخدم الحجارة في بناء المستوطنات كما يقول كريستوفر بولاس ("فرويد وغير الأوروبيين"، ص16). ويحكي سعيد، في مقال أعاد نشره في "نهاية عملية السلام"، أن الصورة التقطت له في غفلة منه. والأخطر أنها ستنشر، في إسرائيل وأنحاء الغرب، ضمن تقارير تصف سعيد بـ"الإرهابي" و"داعية العنف"... إلخ (ص360). مع أن إسرائيل أعملت، خلال 22 سنة، في جنوب لبنان سحقا، ودمرت قرى بكاملها، وقتلت المئات من المدنيين... "ولكن رغم كل ذلك فإن الدعاية الصهيونية، بدعم وتواطؤ من الإعلام الغربي الفاسد، اختارت التركيز على عملي البسيط ذاك، والتضخيم والتهويل فيه إلى درجة تظهرني متطرفا مؤمنا بالعنف الذي يتعطش إلى قتل اليهود" (ص361).

إجمالا فالعرب مدعوون، وبإزاء الاستشراق بصفة عامة، إلى الاعتقاد في جدوى "المقاربة المعرفية". وكما يقول أحمد برقاوي في أحد حواراته (وهو ما تحدث عنه في كتابه "أسرى الوهم"

(1996) أيضا): "... إبرار الطابع الزائف للمعرفة الاستشراقية غير ممكن إلا على أساس متيادلوجيا (ما بعد الأيديولوجية) المعرفة، فالأداة التي نميز بها بين الأيديولوجي والمعرفي هي متيادلوجيا . ولا يمكن أن نقول إن المستشرقين ضد الإسلام أو إن بعضهم يقترب من الإسلام ولا يكفي أن نقول إنهم العلماء الوحيدون الذين فضوا الشرق فضاً حقيقياً . فهذا كلامًا أيديولوجيا: علينا أن ندخل إلى المعرفة الاستشراقية من زاوية العلم المتيادلوجيا والابستيمولوجيا".

ويستدل أحمد برقاوي، في سياق تأكيد المقاربة المعرفية، وفي سياق توضيح "علاقة المفكرين العرب بالاستشراق"، بـ"نقد" العروي للمستشرق الأمريكي (الألماني الأصل) فون غرنباوم (1972 ـ 1909) الذي نشره في دراسة ظهرت أول مرة في مجلة "ديوجين" (Diogène) (العدد 38، 1973)، وبعد ذلك ضمها إلى كتابه "العرب والفكر التاريخي" (1973). ودراسة العروي هاته من بين الدراسات التي شدّد عليها إدوارد سعيد في "الاستشراق"، بل ونعت صاحبها في "الثقافة والإمبريالية" بـ"أفضل مؤرخ في شمال إفريقيا اليوم" (ص242). غير أن المفكر المغربي لا ينظر إلى الاستشراق، وهنا مصدر اختلاف من نوع آخر مع إدوارد سعيد، "نظرة موحدة" ما دام يرى، وعلى الرغم من "النقد الصارم" الذي وجهه له، أنه "أثر" في الثقافة العربية الحديثة ("الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، ص131).

وكمـا تتوجّـب الإشارة إلى "السند النظري" أو "التنظـيري" الذي يطبع قـراءات إدوارد سعـيد، بـل "محـاورته" لـ"النظرية" و"مقاومتها"، خصـوصا في منظور النقد الأدبي الذي يظل مجاله الأثير. وكـانت "النظرية" ضمن العناصر البـارزة التي أفضت إلى التحول من الدراسات الأدبيـة، أو النقد الأدبي الخالص، إلى حقل الدراسات الثـقافية أو حـقل ما أسماه البـعض "الافتتان الثـقافي" بالنظرية الأدبيـة حتى نبـقى في نطاق دائرة النقد أو دائرة "الـناقد الحداثي مـا بعد الكولونيـالي"... وكل ذلك في المنظور الذي لا يحيـد عن دائرة "الدنيوية" (Wordliness) التي ألزم بها إدوارد سعيد "الناقد" و"المثقف" معا وعلى نحو ما يمكن استخلاصه من كـتـابيـه "العـالم، النص، الناقـد" (1983) و"صـور المثـقف" (1994). الدنيوية التي ترادف، هنا، ودون التغافل عن مـرجعيتها اليـسارية مـا بعـد الكولونيـالية، "العلمـانيـة" لا "الأصوليـة". العلمانيـة التي ألح إدوارد سعيد على أن يتم الاهتـمام بها، وعلى نحو استثنائي، في العلوم الإنسانية والعلوم التاريخية ("تأملات في المنفى"، ص329).

فأهم مـا يمكن أن نلتفت إليه في نطاق دراسة خطاب مـا بعد الاسـتعـمار هو النـظرية المندغمـة في هذا الخطاب، مما لا يجـعل الحديث عن الاستعمار مجرد حديث وطني أو قومي عاطفي. ومن

الجلي أننا نعيش في زمن "انفجار التنظير" كما يقول جونثان كولر في كتابه "النظرية الأدبية" (ص151) أو "مرحلة من الإحكام النظري الفائق" كما يقول إدوارد سعيد في "الثقافة والإمبريالية" (ص253). ويمكن التشديد، ضمن التبدلات التي مسَّت أشكال التصور وأنساق التمثيل، على النظرية الأدبية التي لم تعد ذات صلة وطيدة بالأدب. ويشير جونثان كولير إلى أن التبدل، الناجم عن صلة النظرية الأدبية بمعارف تقع خارج الدراسات الأدبية، بدأ منذ فترة الستينيات. وفي هذا الإطار يتم التشديد على مفكرين لم يتحدثوا عن الأدب (ميشال فوكو مثلا)، غير أنهم قدموا فائدة عظيمة لدارسي الأدب. ويشرح إدوارد سعيد، في حوار معه معنون بـ"إدوارد سعيد عن العالم والنص والناقد"، الفكرة قائلا: "إنني أجد أحيانا بعض ما يغذيني في عمل المؤرخين وعلماء الاجتماع أكثر مما أجد في عمل أناس يقيمون في أرض النقد الأدبي الذي يبدو ديني النزعة" (الكرمل، ص122). ويضيف، وجازما، في نص حوار آخر أجري معه العام 1992: "فقدت الاهتمام بالنظرية الأدبية قبل عشرة أعوام" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص169).

وفي ضوء ما سلف فإن سؤالا في حجم سؤال "ما الأدب؟" يبدو سؤالا غير رئيس للنظرية الأدبية. فلا مجال للنظرية الأدبية

"الخالصة"، بل إن القول بهذا النوع من النظرية يدخل في نطاق ما عبر عنه تيري إيجلتون بـ"الأسطورة الأكاديمية"، هذا لكي لا نتحدث عن "الأكاديمية الضارة" التي أشار إليها تيري إيجلتون نفسه في مقدمة كتابه "الماركسية والنقد الأدبي". ومن هذه الناحية فحتى ما عرف بـ"الطليعة النقدية" كانت في النفق ذاته. وقد تمثلت هذه الأخيرة مع مجموعة من النقاد المهتمين بالقضايا الفلسفية في النشاط التفسيري ممن ينزعون، وحسب إدوارد سعيد، إلى "الافتكار النظري الصعب" الذي يشكل جزءا كبيرا من النقد الأوروبي. وتظل راديكاليتها "محافظة"، إلى حد ما، لأنها تحصر الأدب في اللغة وفي المشكلات التي تطرحها اللغة ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص32، ص27). فالهدف، هنا، تجاوز "صرامة النظرية الأدبية".

وقد ساندت النظرية السلطة، مثلما كانت أداة خفية في يدها؛ هذا بالإضافة إلى أنها جعلت من الأدب "مؤسسة رأسمالية" نخبوية وقمعية للحريات. وفي هذا الصدد يمكن أن نفهم تسمية "النقد السياسي" التي تنصرف بنا، ومع تيري إيجلتون دائما، إلى أنه ليست ثمة حاجة إلى جر السياسة إلى النظرية (الأدبية)، ما دامت موجودة فيها منذ البداية. هذا بالإضافة إلى أن "السياسة هي في كل مكان" كما يقول إدوارد سعيد في "صور المثقف"

(ص41). ومن ثم منشأ "سياسة النظرية" التي لا تتوقف عند "تفكيك استعمارية الخطاب ما بعد الاستعماري" فقط، وإنما تسعى إلى "التصدي" لجميع أشكال "الهيمنة" كذلك.

وربما قادنا تيري إيجلتون إلى ما يعرف بـ"التاريخانية الجديدة" و"المادية الثقافية"، وهما تيّاران نظريان حديثا العهد في الدراسات الأدبية حتى إن كان يرى أن "المادية" الأخيرة "ضرب من الفراغ" أو"تحصيل حاصل" (الكرمل، ص109 ــ 110). شأنه في ذلك شأن إدوارد سعيد الذي اتخذ موقفا مماثلا من "التاريخانية" ذاتها، وذلك حين يقول: "راقبت باهتمام وبشغف ظهور ما يسمى بالتاريخية الجديدة، ومن ذروتها، وانزلاقها الحالي نحو التقليدية نوعا ما، حيث يشعر الناس بأن عليهم تكرار عبارة "التاريخية الجديدة". ما زلت لا أعلم بالتحديد ما هي" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص170).

ويهمنا أن نشير إلى أن التيارين برزا على خلفية "انتشار اليسار" في مقابل انحصار البنيوية في "تأليهها" النص ودونما أي تقدير لتلك العلاقة معقدة الأطراف التي تصل ما بين "تاريخية النص" و"نصية التاريخ" أو مقولة "أرخنة النصوص وتنصيص التاريخ" تبعا لترجمة الغذامي ("النقد الثقافي"، ص45، ص51، ص57). وكما برزا على أساس من التعامل مع "التاريخ" ذاته،

"التاريخ ـ السرد" ، أو "التاريخ في طابعه النصي" تبعا للتصور الفوكوي، في سياقاته (أي التاريخ) المتحركة، المتدافعة، التي لا مجال فيها لـ"الثبات" أو "الدوام" . . . شأن "النص الأدبي" ، ذاته، الذي لا وجود له في معزل عن "القراءة" بمعناها "الفلسفي التأويلي الاصطلاحي" . فالتاريخ بدوره "نص"، والنص هو "قراءته" أو "قراءاته" . وفي هذا الصدد أمكننا أن نستعيد عبارة جوته الشهيرة حول "التاريخ" الذي "يحتاج إلى من يعيد كتابته من حين لآخر، ما يجعله نصا قابلا للتجدد" . ودون أن ننسى انفتاح إدوارد سعيد فيما بعد على البطل أنطونيو غرامشي في تصوره للتاريخ باعتباره مفهوما ذا طبيعة جغرافية وإقليمية متعلقة بـ"الأرض" أو "الإحساس الحاد" بـ"الأرض" .

ويقودنا "المستوى التاريخي" إلى "السياق الثقافي" الذي يستوعب النظرية أو التنظير؛ وكل ذلك في المنظور الذي لا يجعل الثقافة، أو "فكرة الثقافة" تبعا لعنوان الكتاب الذي أهداه صاحبه تيري إيجلتون لإدوارد سعيد، تفارق دلالات "القوة" و"الهيمنة" . ومن ثم يمكن التمييز بين النظرية التي تسعى إلى تكريس الوضع القائم والحفاظ ـ من ثم ـ على العالم، في مقابل النظرية التي تلتفت إلى العالم ذاته لكن بما يغاير جذريا محاولات الحفاظ عليه أو تكريسه. وبالنظر إلى العالم الأنجلوفوني من المفيد الإشارة إلى

"موازاة" إدوارد سعيد بين ظهور "النقد الجديد"، أو "الفلسفة النصية الخالصة"، وصعود ما يعبر عنه في الكتابات السياسية بـ"الريغانية" و"التاتشيرية" وبما كان يضمن، في فترة ظهور "الاستشراق"، الحفاظ على الوضع على ما هو عليه في مجال الثقافة والاقتصاد والسياسة. وبالنظر إلى صلتها بـ"اليسار"، ورغم الانتقادات التي وجهت لها من ناحية صلتها بـ"الماركسية"، وللمناسبة كان إدوارد سعيد "يساريا" دون أن يكون "ماركسيا"، لا يبدو غريبا أن تدخل نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، ومنذ تشكلاتها الأولى، في "مواجهة" "النزعة الريغانية المحافظة" ومواجهة "التحول إلى اليمين المحافظ" في عودته إلى إعلان "طموحاته الإمبراطورية" كما يشرح جابر عصفور في "نظريات معاصرة" (ص326). وكما سلفت الإشارة فإن مثل هذه النزعة، التي تدخل في صلب استرسال الامبريالية، لا تزال سائدة حتى الآن، بل إن وتاثرها تضاعفت بحدة في مفتتح الألفية الثالثة.

وفي هذا الإطار يمكن فهم "الإلحاح" على "النظرية"، لكن في منظور "الوعي النقدي المقاوم" لـ"القوة" التي تتم ممارستها بواسطة "الخطاب" ومن حيث هي قوة تترتب عليها "آثار حقيقية" كما يقول رامان سلدن في إطار شرح علاقة إدوارد سعيد بميشال فوكو ("النظرية الأدبية المعاصرة"، ص167ـ 174). فـ"عمل

الناقد"، في المنظور السعيدي، هو "توفير مقاومة للنظرية، وفتح هذه النظرية على آفاق الواقع التاريخي، على المجتمع والحاجات والاهتمامات الإنسانية". فمن واجب الناقد، كما يردُ إدوارد سعيد، وهو يسعى لتوصيف النظرية، أن يؤمّن أشكال المقاومة للنظرية التي تفضي، وعلى صعيد تصور الأدب، إلى التركيز على "الانتباه التمثيلي" الذي هو قرين إدراك مسائل القيمة والأيديولوجيا كما قال ستيفن هيث في مقاله "توني موريسون ومحمود درويش: فعل القراءة وتأزّم التمثيل" (القدس العربي، 12/8/2008).

ويقع "الوعي النقدي" في أساس "إدراك مقاومة النظرية"، ومن ثم إدراك ردود الفعل التي تثيرها النظرية في مجمل التجارب والتأويلات الملموسة. ومن ثم منشأ "الجمع" اللازم، كما يبدو، بين "النظرية" و"الوعي النقدي" الذي يحرر من "وهم النصية الخالصة" المعزولة عن مشكلات التاريخ. وهو ما كان قد انتبه إليه إدوارد سعيد منذ صدور كتابه "بدايات" في بداية السبعينيات حين أصبحت النظرية موضوعا بحد ذاتها وباتت دراسة أكاديمية مستقلة. ويعلق قائلا هنا: "ويفقدني ذلك صبري. لماذا؟ لأنه خلال هذه العملية تم إهمال الدراسة التاريخية للنصوص، وهي أكثر إثارة للاهتمام" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص240). غير أن النظرية، وهي

تنسج لحالها هذا الوعي، لا تفيد أي نوع من "الوثوقية". يقول سعيد موضحا هذه الفكرة في مقال "النظرية المهاجرة" المتضمن في كتابه "العالم والنص والناقد": "ولكن الشيء الذي نحتاجه أكثر بكثير من النظرية هو الإدراك النقدي الذي مفاده أنه ما من نظرية قادرة على التنبؤ بكل الحالات التي قد تكون مفيدة فيها، وتغطية تلك الحالات وتطويقها. وهذا القول ما هو إلا طريقة أخرى للقول، كما يقول وليامز، بأنه ليس بوسع أي نظام فكري أو اجتماعي أن يكون على هيمنة كبيرة إلى الحد الذي يجعله لا محدوداً في قوته [...] وما لم تكن النظرية قاطعة، من خلال جوانب نجاحها أو جوانب فشلها، حيال هذا الوجود الفوضوي أساساً، والسائب أساساً، الذي يشكل قسطاً كبيراً من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية (وهذا ينطبق سواء بسواء على النظرية التي تنبثق من أي مكان وعلى النظرية "الأصلية")، فإنها تصبح فخاً أيديولوجياً تتصيد وتسمّر مستخدميها والشيء الذي يدور استخدامها عنه في آن واحد معاً. وفي هذه الحالة يصبح النقد أمراً غير ممكن أبداً".

وفي هذا السياق أمكننا فهم "مقاومة النظرية" الذي هو قرين "استحالة السيطرة عليها"، وأمكننا ـ وفي سياق فهم الجمع السالف بين "النظرية" و"الوعي النقدي" ـ فهم "النقد العلماني" (أو "النقد المدني" أو "الدنيوي" كما في ترجمات أخرى)، الذي

دعا إليه إدوارد سعيد في "العالم والنص والناقد". وقد أفاد إدوارد سعيد، في هذا النقد، وفي حال مناقشة النظرية ذاتها، وفي حال حديثه عن "دنيوية النص" تعيينا، حتى من التراث العربي التأويلي؛ وكل ذلك في المنظور الذي أفضى به إلى "التدخل"، وبالاستناد إلى "موقف" معين، في النقاش العاصف الذي دار حول "الظاهرية" "الباطنية" ("العالم والنص والناقد"، ص37). وهذا "الصراع"، في مجال التأويل والتفسير، كان، ولا يزال، "مؤثرا" و"حاسما" في الثقافة العربية. ويلخص جابر عصفور أن "النقد المدني" يقف في "مواجهة كل "أنواع النقد الأصولي" الذي ينبني على معتقد جامد وفهم تسلطي وخطاب قمعي، وفي مناقضة لافتة لأنظمة الشمولية، والأنساق المغلقة أو الهرمسية الطابع، والرفض الجذري لكل صياغة صورية تتحول إلى وعي نظري خالص يغترب بالنقد عن العالم، أو يغترب بالعالم عن وعيه النقدي" ("نظريات معاصرة"، ص345).

غير أن هذا الموقف من النظرية لا يفيد البتة أي نوع من التنكر لأهميتها على مستوى التأسيس لـ"وعي" أو "فكر قرائي" جدير بأن يمضي إلى حد المساءلة الجذرية سواء للعناصر التكوينية للعملية النقدية المتمثلة، وتبعا لعنوان إدوارد سعيد سالف الذكر، بـ"العالم والنص الناقد" أو للعلاقات التي تصل ما بين العناصر نفسها

سواء في وحدتها السياقية الصغرى التي وحدت النقد أو وحدتها السياقية الكبرى التي تتجاوز النقد نحو مجال أوسع يصل ما بين النقد الأدبي ذاته والنقد الموسيقي والنقد ما بعد الكولونيالي وغير ذلك من المجالات أو الجبهات التي خاض فيها، وبعمق معرفي، إدوارد سعيد. وفي الحق، وحتى نختم في نقطة الجمع بين "النظرية" و"الوعي" لا نجد وفي السياق العربي، ما هو أدق من نص جابر عصفور هذا (وللمناسبة، لا يخلو من "حس تأويلي") الذي يقول فيه: "وليس الوعي الضدي بالنظرية، من منظور النقد المدني، إنكارا لوجودها أو إنكارا لضرورة الإلحاح عليها، وإنما تأكيد لمخاطر النظرية حين تزعم أنها تغطي كل جوانب موضوعها، وتستوعب كل أبعاد الموقف الذي تنبثق منه" (ص345).

ويفضي بنا ما سلف إلى ما يمكن نعته بـ"محاورة النظرية"، وكل ذلك في المنظور الذي يحرر هذه الأخيرة من "الصنمية" و"العقائدية" أو "الإطلاق" و"التخييل". وتجدر الإشارة، هنا، إلى أن إدوارد سعيد ظل، ومنذ بداياته النقدية الأولى، وبدافع من الحرص على "التنظير" لـ"قراءاته"، حريصا على "محاورة النظرية". ولا يتمظهر هذا التنظير في مجال "النقد الأدبي" فقط، وإنما يتجاوزه إلى المجالات سالفة الذكر. ويظهر التنظير حتى في المقالات التي يبدو فيها سجاليا وتجريحيا، وربما في هذا السياق

أمكننا فهم كلامه التالي: "تشومسكي غير معني بالتنظير لما يفعل؛ أما أنا عكس ذلك" ("السلطة والسياسة والثقافة"، ص101).
ونستحضر، هنا، نعوم تشومسكي، في سياق كتاباته المتعلقة بنقد "الطموحات الإمبراطورية" الأمريكية، حتى نؤكد "البعد التنظيري" لكتابات إدوارد سعيد في المجال نفسه. ويتفاقم المشكل، أكثر، أو يفرض ذاته بإلحاح، في العالم العربي حيث تألف العديد من الكتابات (وقد أحلنا على بعضها)، وحول "الاستعمار" و"الإمبريالية"، التي تفتقد لـ "الحس التنظيري".

وثمة ملحوظة أخرى، في غاية من الأهمية، ولا يمكن التغافل عنها في أثناء الحديث عن التنظير عند إدوارد سعيد، وهي جديرة بالكشف عن "البعد السياسي" لهذا التنظير أو "سياسات النظرية". وتتمثل هذه الملحوظة في "الخلفية الأمريكية" أو "المعطى الأكاديمي" الذي اتسم، وقتذاك، منتصف الستينيات تحديدا، بغياب تدريس النظرية. وفي هذا الصدد تبدت له أهمية المنجز الفرنسي، لا سيما "نصوص النظرية" الكفيلة بإخراج الناقد من "الدرب الشكلاني أو اللاتاريخي أو اللانظري" كما وصفه إدوارد سعيد (نص الحوار، ص107). وربما توجبت الإشارة هنا إلى ما سجله الناقد الأمريكي فنسنت ب. ليتش، في سياق حديثه عن العلاقة بين البنيوية والماركسية،

حول العديد من "البنيويين الفرنسيين" الذين كانوا في الستينيات "ماركسيين"، بينما لم يكن أي من "البنيويين الأدبيين الأمريكيين" "ماركسيا" ("النقد الأدبي الأمريكي"، ص275). البنيوية التي، عادة، ما تم ربطها بـ"التقنية" و"النظام الرأسمالي" و"النزعة اللاإنسانية". هذا وأن إدوارد سعيد بدوره سينقلب على "النظرية الفرنسية" فيما بعد.

وقبل هذا الانقلاب تجدر الملاحظة إلى أن إدوارد سعيد، وفي أثناء محاورة النظرية ذاتها، كان يشتق لخطابه صوتا متفردا ضمن له "مسافة معرفية" أكسبته موقعا مخصوصا في حقل النظرية النقدية في العالم بعامة وفي الغرب بخاصة. هكذا، وفي الوقت الذي كان فيه يُنَظِّر لـ"النقد العلماني"، أو "المدني"، في كتابه "العالم، النص، الناقد" الذي رأى فيه البعض "تقاطعا" مع ميشال فوكو، خصوصا بالنظر إلى توصيف سعيد، وفي الكتاب نفسه، لدريدا، المكتسح لأمريكا وقتذاك، بـ"العدمي"... كان، في الوقت ذاته، وبسبب من "النسق المقالي" للكتاب، "يتباعد جزئيا" عن فوكو نفسه كما لاحظ إعجاز أحمد الذي يتصور أن كتاب "العالم، النص، الناقد" "العمل الأساسي" في مجال "الدراسات الأدبية والثقافية" التي هي، في تصور إعجاز أحمد دائما، "أشد إشكالية بكثير" و"مربكة في بعض الأحيان" ("الاستشراق وما بعده"،

ص80). فـ"الدراسات النقـدية والثقافية" تندرج، ضـمن ما يمكن نعتـه، بجبهات إدوارد سـعيد التي تصل مـا بين النقد الأدبي ذاته ونقد الاستـشراق والنقد ما بعد الكولونيـالي والنقد الروائي والنقد الموسيقي والنقـد السياسي والنقد العائلي كمـا عبر عنه في "خارج المكان" (1999).

وفيمـا يتصل بـ"التلقي العربي" لخطاب مـا بعد الاستـعمار، ممثلا في إدوارد سعـيد تعيينا، ومن ناحـية "الوعي بالنظرية"، في سيـاقها الأكـاديمي الذي لا يخلو من صلات مع السياق الثـقافي والسيـاسـي العام، فـإن هذا الصنف من التـلقي، وعلى أهمـيتـه البـالغة، يكـاد يكون منعدمـا مـقارنة مع "الـتلقي الأيديولوجي" سالف الذكر الذي يطغى داخل تلقي منجز إدوارد سعيد في الثقافة العربية. وعلى هذا المستـوى، المتعلق بالنظرية، يكاد الناقد المصري جابر عصفور يشكل استثناء بالنظر إلى دارسي إدوارد سعيد وبما في ذلك من المتخصصين فيه، إذ من النادر ما يتم الالتفات إلى معطى النظرية في منجزه. ويتضاعف المشكل، أكثر، بالنظر إلى "المحاورة المفـتـرضـة" تجـاه النظرية؛ المحـاورة التي لا تـقف عند حـدود "العـرض" فقط، وإنما تتـجاوزه نحـو "المساءلة" التي بموجـبهـا تتكشف المقولات النظرية والمستـندات التصورية للنظرية وإلى ذلك الحـد الذي يفيـد النقد العـربي على مـستـوى رسم بعض معـالم الانخراط في النظرية النقدية العالمية.

وقبل التـوقف عند كتاب جابر عـصفور "نظريات معـاصرة" (1998) الذي تبلغ في قـسمـه الأخيـر، محـاورة خطاب ما بعـد الاستعمار، ومن ناحية مـحاورة النظرية ذاتها، ذروتها المعرفية، لا بأس من التوقف عند كتاب جابر عصفور "آفاق العصر" الذي ظهر قبل الكتاب السابق بعام واحد فـقط. والكتابان يعنيان، ومن ناحية "نقد النقد"، بـ"التنظير" الذي تصـاعدت نبرته على مدار النصف الثاني من القـرن العشرين، مـا يحفز على الوصل بينهـما في هذا السياق. و"آفاق العصر"، شـأنه شأن "نظريات معاصرة"، جملة من المقالات نشرها جابر عصفور علـى مدار التسعينيات في جريدة "الحياة" (اللـندنية) وبعض المجلات العربيـة. وتعنى هذه المقالات بتحولات النقـد من ناحية مفاهيـمه المحورية التي يتصدرها مـفهوم "الخطاب" و"الكتابة" و"النص" و"العـمل"... جنبا إلى جنب مفاهيم، تعود إلى فترة سابقة على "الرطان البنيوي"، مثل مفهوم "الصورة" الذي كان ـ وفي المدار الذي يصله بالخيال ـ قد استأثر ببدايات جـابر عصـفور التي تمحورت حـول قراءة التـراث النقدي والبلاغي عند العـرب. والمؤكد أن الكتاب لا يتـوقف عند المفاهيم فقط، وإنما يتجاوزها نحو مناقشة قضايا محددة مثل قضية "المنهج" و"اللغة الشارحة" و"النقد الأدبي" و"الترجمة". فالكتاب يطرح، واعتـمادا على آليات الشـرح والتفسـير، والتـأويل الذي يبلغ حد "الاستنطاق"، نوعا من الوعي النقدي بالسند النظري للنقد الأدبي

في الغــرب. وكل ذلك في المنظور الذي بموجـبه يتم رسم "آفـاق عــصر حــداثي" ما أحــوج الخطاب النقــدي العــربي المعاصــر إلى الانخــراط فيــه من أجل الإســهام في صــيـاغة دلالاته المتنوعــة. والكتــاب، وحتى إن كــان يعنى بالنقد الغــربي، وبما لا يدع أدنى مجــال للشك من أن إدوارد سعــيد "نتاج للغــرب"، لا يخلو من "نبرة عربية"، رحبة، ســاعية إلى التموضع في قلب النقاش الذي يلوي بالنظرية التي صــارت علامــة دالة على صحوة الــنقد الأدبي المعاصر، وكل ذلك في المنظور الداعي إلى الانخراط في "العالمية" أو "العصر" تبعا لتسمية جابر عصفور الأثيرة.

ويختتم جــابر عصفور الكتاب بالقــرن العشرين الذي ودعناه وراء "غيوم الأصولــية والنزعات العرقية" التي هي، وبلغــته، في سبب من أسبابها، رد فعل موار لتصاعد النزعات الكوكبية. وهي الغيوم التي برع تزفتان تودوروف في "تشخيصها" في كتابه "الذاكرة والأمل" (2000) الذي يعرض فــيه، ومن منظور تاريخ الأفــكار ويغير مــعناه الصنمي، وبالتركــيز على تسمــية "الشر"، لحــصيلة القرن العــشرين، الأوروبي تعيينا، الذي كان قرن "الشمــولية". ويواصل جابر عصفور، بل يكرر في مواضع كثيرة من كتاباته، أن القــرن العشرين كان، وتبعا لتوصيف الفيلسوف الأمــريكي ريتشارد روتي، "قرن النقــد الأدبي". فقد حل، بالفعل، الــنقد الأدبي محل الفلــسفة في الولايات المتــحدة الأمــريكية

وإنجلترا في وظيفتها الأساسية ("نظريات معاصرة"، ص268). وربما توجبت الإشارة إلى فكرة أخرى لا تحيد عن هذا السياق، وهي أن فلاسفة كـ"هيجل وهايدغر" كانوا يُدَرّسون في شعب الأدب وتاريخ الفن بالجامعات الأمريكية أكثر مما كانوا يدرّسون في شعب الفلسفة، كما أشار إدوارد سعيد إلى ذلك في مقاله "أمريكا الأخرى" (لوموند ديبلوماتيك، عدد مارس 2003).

ويتصور جابر عصفور، في "آفاق العصر"، أن خطاب ما بعد الاستعمار نوع أخير من النقد الأدبي. ويصوغ هذا الخطاب، كما يواصل خطابًا مناقضًا لخطاب الكولونيالية، ويقوم بدور "أوديب النقيض" الذي يدمر "سجون النسق الكولونيالي". ويصوغ هذا الخطاب النقيض نقاد العالم الثالث بالدرجة الأولى، أولئك النقاد الذين استقروا في عواصم الغرب. وفي هذا الصدد يشدد جابر عصفور على الثالوث سالف الذكر، لكنه يضيف إليه إعجاز أحمد. وقد سعى جميع هؤلاء إلى تعرية "أساطير الهيمنة البيضاء" بحثا عن عوالم أخرى تؤكد التعددية الإنسانية. وكما طرح روبرت يونغ، في كتابه "الميثولوجيا البيضاء"، فالغرب "معطى تاريخي"، ما يجعله "فكرة قابلة للتقويض والنقض". وخلاصة جابر عصفور أن خطاب ما بعد الاستعمار ما كان ليظهر لولا تهاوي المركزية الأوروبية في خطاب النقد الأدبي الحالي، بعد

أن غربت شمسها نهائيا عن العلوم الإنسانية مع كتاب برنال عن "أثينا السوداء" (1987) وكتاب سمير أمين عن "نزعة المركزية الأوروبية" (1988)، والمقصود كتاب "نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس" المترجم ضمن سلسلة دراسات الفكر العربي ـ معهد الإنماء العربي (1989). والمؤكد أنه ثمة كتب أخرى، خصوصا تلك التي تندرج ضمن "فلسفة التاريخ"، أسهمت بدورها في هذا التهاوي، ككتب اشبينجلر وأرلوند توينبي وغيرهما. ومن ثم فقد "ذهبت إلى الأبد الدنيا التي كان فيها بعض النقد الأورو ـ أمريكي هو الإطار المرجعي الوحيد. . ." (ص227). والظاهر أنه سيكون من الصعب القول بأن هذه الدنيا ولّت إلى الأبد؛ فـ"التموضع خارج السياق الغربي ليس تاماً" ثم إن "النقد، بل النشاط الثقافي بمجمله، في كثير من دول العالم، وحتى بين أولئك الذين يقصدهم عصفور بوصفهم نقاداً من العالم الثالث استطاعوا زحزحة التمركز الغربي، ظل غارقاً إلى حد كبير في النموذج الثقافي الغربي بمفاهيمه واستراتيجياته، متحيزاً بتعبير آخر ومغترباً عن ذاته الممكنة" كما يردُّ سعد البازعي في تقديم "استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث". ويمكن أن نضيف أن ما حصل، في هذه الحال، أن الغرب "أُجْبر"، ولأول مرة، كما يتصور البعض، على الإنصات إلى الكتابات القادمة من مستعمراته السابقة.

وأول ما تجدر ملاحظته أن جابر عصفور لا يحاور إدوارد سعيد بمفرده، وإنما ينظر إليه في سياقه العام الذي هو سياق النظرية في عالمها الأنجلو ـ أمريكي. ويمهد لمحاورة النظرية بمحور شامل يتطرق فيه لما يسميه "وعي النقد الأدبي بنفسه"، وكل ذلك بالانطلاق من "حركة النظرية" التي أفضت بالنقد الأدبي ذاته إلى أن يبلغ درجة عالية من "الوعي بالذات" الذي هو ـ وبلغته ـ "مجلى من مجالي، أو علامة من علامات النقد الأدبي في عصرنا" (ص268). ويتخذ هذا الوعي مظاهر متعددة أبرزها الوفرة اللافتة من كتب "النظرية النقدية" أو كتب "النظرية" كما يحددها. ويدرس "حركة النظرية" من خلال جملة من المحاور تتقدمها "اللغة الشارحة" و"أهمية النظرية" و"دلالة النظرية" و"تفجر التنظير" و"صحوة النظرية" و"الموقف من النظرية". ومن ثم فإن كتابي إدوارد سعيد، "بدايات" (1975) و"العالم والنص والناقد" (1983) بصفة خاصة، اللذين يعرض فيهما صاحبهما لـ"الوعي النقدي"، ومن حيث هو "وعي مغاير" أو "مضاد" للنظرية، ومن خلال "النقد المدني" (كما يترجمه عصفور) تحديدا، لا ينفصلان عن كتب أخرى، لاحقة، أسهمت في "تفجير" التنظير أو الحديث، ومن مواقع مختلفة، عن النظرية. وهذا ما فعله، كما يحصي جابر عصفور، تيري إيجلتون في "دلالة النظرية" (1990)، وجيرالد جراف في "لماذا النظرية" (1990)،

وبول بوفيه "في صحوة النظرية" (1992) وإعجار أحمد "في النظرية" (1992). وبعض هذه الكتب وضع مشروع سعيد موضع المساءلة، بل قدم أقوى نقد لهذا المشروع كما في حال الكتاب الأخير... وكل ذلك من موقع التسليم بـ"سلاح النظرية" ودورها "التحرري الفاعل".

ويرد الناقد "الدور" الذي لعبته "حركة النظرية" إلى "اليسار الأمريكي"، وبلغته فـ"اللجوء إلى النظرية لإبراز فائدتها في المعارك المتباينة جاء، أصلا، من نقاد اليسار الأمريكيين أمثال إدوارد سعيد..." (ص305). وكل ذلك في المنظور الذي أفضى بالحركة ذاتها إلى "المساءلة السياسية" لـ"الفلسفة النصية" و"النزعات اليمينية المحافظة"... فالأكاديمية لا تنفصل عن التأثيرات السياسية، هذا بالإضافة إلى أنها ذات "بعد سياسي". ومن ثم فإن "النقد المدني"، الذي نادى إدوارد سعيد به، ومن حيث هو وعي مضاد بالنظرية، يضاد جميع أصناف "الأصولية".

وخلاصة القول تكشف محاورة عصفور لمنجز سعيد، ومن ناحية النظرية، ميل المحاور إلى كتاب "النص والعالم والناقد" مقارنة مع "بدايات" الذي "لم يحفل بالحديث" عن النظرية حتى وإن كان يعده عصفور "بيانا" يعارض "بيان" كتاب جونتان كولر "الذي صدر في العام نفسه الذي صدر فيه كتاب "بدايات".

ويبرع جابر عصفور في التقاط دلالة كل "بيان" على حدة، وكل ذلك في منظور كاشف عن تصادم نمطين تصوريين بسبب من "التصنيف" الحاصل في المجال النقدي نتيجة التباس "الأكاديمي" بـ"السياسي". وفي الحق، وهو ما كنا قد أومأنا إليه، سيكون من الصعب القول بأن كتاب "بدايات" لا يحفل بالتنظير. وعلى مستوى آخر سيكون من المفيد أن نشدد، وفي الكتاب الذي يميل إليه عصفور، على "الجدل" الذي يندغم في صميم "التنظير" الذي يلوي بالكتاب. وفي هذا الصدد فقد تصور عبد الرحمن حسين، في كتابه "إدوارد سعيد: النقد والمجتمع"، الذي دعا فيه للنظر لمجمل المشروع السعيدي، وقراءته عبر منظور الناقد، أن كتاب سعيد "العالم والنص والناقد" "عمل جدلي" انشغل فيه صاحبه بالمماحكة والجدل، لكنه يدخل بطريقة أو بأخرى ضمن مشروع سعيد الرافض للاعتراف باليقينيات، وإقامة مشروعه بناء علي تقنية الأزمة أو المشكلة (انظر عرض هذا الكتاب في: إبراهيم درويش: "إدوارد سعيد: البدايات عمل أهم من الاستشراق الذي صنع شهرته، في الذكري الأولى لرحيله" ("القدس العربي"، 28/9/2004).

وعلى ذكر "العالم والنص والناقد" لا ينبغي التغافل عن العرض الذي أنجزته تلميذة إدوارد سعيد سالفة الذكر فريال جبوري

غزولـي حول الكتـاب في مجلة "فـصول" القـاهرية (المجلد 4، العدد 1، 1983)، وبعد ذلـك ضمتـه في كتـابها "الفلسطـينيون والأدب المقارن" (2000) الذي كرّسـته لأسـماء فلسطينيـة أخرى كروحي الخـالدي وعز الدين المناصـرة وحسام الخـطيب. وأهم ما يلفت الانتبـاه، في العرض، أن الكتاب "العـالم والنص والناقد" "خصب" و"مثير عقليا ومؤثر وجدانيا" (ص55 ــ 56). العرض الذي من خلاله اطلع القارئ العـربي على الكتاب، والعرض الذي نبّه إلى وجه الناقد في إدوارد سعيد الذي كان كتاب "الاستشراق" قد غـطى عليه. هذا وإن كـان الكتاب الأخـير مكتـوبًا من منظور الناقد الأدبي الذي ظل إدوارد سـعيد نـفسه يشـدّد عليه. ومع أن "بدايات" يظل الكتاب الأهم، وسواء في نظر صاحبه أو نظر سواه من المهـتمين به، فإنـه، حتى الآن، لم يترجـم إلى العربيـة. لقد ترجم فصل منه (الفصل الثاني: "تأمـلات حول البداية") من قبل ياسر الداغـستاني وكـمال أبو ديب، ونشر في "مـواقف" (صيف 1978). ويعلق محمـد شاهين على الترجمـة بأنها "ناقصة وفـيها الكثير من التصـرف" (الكلمة، العدد 22، أكتوبر 2008). وعلى ذكر "بدايات" لا ينبغي التغافل عن العرض (الوصفي)، المغاير في لغته، الذي حظي به الكتاب من قـبل عبد الوهاب علي الحكمي. والعرض معنون بـ"أوليات الهدف والطريقة ــ تأليف: إدوارد وليم

سـعـيد" ، وهـو منشـور في مجـلة "عالـم الفكر" (المجلد 12، 1981، ص299 ـ 312). غير أن العرض الأخير لا يذكره أحد، ولم يرق إلى "تقديم" الكتاب في العـالم العربي، ومن ثم تعريف النقاد والقـراء به على نحو مـا فعلت فريال جـبور غـزولي بكتاب "العالم والنص والناقد".

ويبـقى أن نختم بمحـور "موت الـنظرية" الذي يعالجـه بعض النقاد العـرب من منطلق مجاراة صرعـة "خطاب النهايات" أو من خـارج هذا المنطلق كمـا في حـال الناقد فـيصل دراج الذي يبـدو متـفهما لمشـروع إدوارد سعيد بل ومـحاور له في أكثر من مـقال. يقول في مقال "هذا الخراب العـربي... سقوط الكلمات وتداعي المعنى": "إذا كان بعض نقّاد الأدب يتحدّث عن "موت النظرية"، مدافعاً عـن الخصوصية الأدبية التي تنكر الاخـتزال، فإنّ في الواقع العـربي المعـيش اليوم مـا يشـيـر إلى هزيمة النظريات جـمـيعـاً" ("الحيـاة"، 18/6/2007). والظاهر أن هذا المحـور، ومن خارج "خطاب النهايات"، يـفرض ذاته بقوة، خـصوصا من ناحـية "المابعدية" التي يشك إدوارد سعيد في أغـلب تياراتها كما لاحظنا من قـبل. وربما في هذا السـيـاق أمكننا فـهم النظريـة التي "تنشف" و"تجمد"... في مقـابل الحياة التي تظل مليئة بالحيـاة. وكما قال جوته: "رمادية" هي النظرية، يا صديقي، ووحـدها شجرة الحياة

التي تظل خضراء" كما تحدث عن ذلك هاشم صالح في مقال "ماذا بقي من البنيوية؟" ("الشرق الأوسط"، 6/11/2008) الذي كتبه بمناسبة بلوغ "رائد" أو "أب البنيوية" كلود ليفي شتراوس مئة عام.

فلا يمكن القفز على موضوع "ما بعد النظرية" الذي عالجه نقاد ومنظرون يسهمون بدورهم في إضاءة "الأفق" الذي انخرط فيه إدوارد سعيد وفي مقدمهم الناقد والمعلق الثقافي البريطاني الشهير تيري إيجلتون في كتابه "ما بعد النظرية" (2004). وإذا كان، وفي سياق التلقي العربي للموضوع، إبراهيم درويش، وللمناسبة فهو واحد من أهم الذين يعرضون، وبحس نقدي ملحوظ، في جريدة "القدس" (اللندنية)، للكتب ذات الصلة بنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، قد تصور، وإن في إطار الحديث عن الكتاب اللاحق لإيجلتون نفسه "الإرهاب المقدس"، أن كتاب "ما بعد النظرية" "حمل نزعة تشاؤمية عن مصير النظرية الأدبية في المرحلة التي تبعت أعمال إدوارد سعيد وغيره من ممثلي الثقافة الأدبية في عصرها الذهبي قبل تسيد فكرة ما بعد الحداثة وملامحها البحث النظري الأدبي (ما بعد النظرية)" ("القدس"، 10/10/2005)... فإن ناقدا عربيا آخر، وهو منخرط في الصياغة العربية لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي (وقد سلفت الإشارة

إليه)، رأى في "تسلل كلمة "ما بعد" إلى عنوان الكتاب ما يشير إلى "رحيل النظرية" ودخولنا ما يسميه إيجلتون "عصر النقد الثقافي". والنوع الأخير، من النقد، وكما يشرح الناقد العربي، "يجمع، تحت مظلته، أشكالاً متعددة من التفكير بالنقد والنظرية والتاريخ وتشابك العلاقات في عالم الكتابة، وإعادة النظر في تاريخ الشعوب والأفكار والأنواع الأدبية، بحيث نعود إلي شكل ممتد أكثر سيولة وقدرة علي استكشاف العلاقات المعقدة لإنشاء النصوص، وتكوّن القوميات، وصعود الشعوب والإمبراطوريات، ومن ثمّ انهيارها وذوبانها وتبادلها مواقع القوة والغلبة... " (فخري صالح: "نظريات متحولة"/ "الحياة" ("اللندنية")، 27/3/2007). غير أن التشابك بين النظرية والثقافة والتاريخ والسياسة... هو ما يعرضه جابر عصفور بدوره، وبطريقته، المخصوصة، التي لا تخلو من "تأويل". وكان من البدهي أن يعرض أو بالأحرى أن يصطدم بهذا التشابك ما دام يسعى لقراءة تستخلص دلالات "التحول" الحاصل في حقل النظرية التي هي، واعتمادا على "آليات التأثر المتبادل" لا "المناقلة المجردة"، دلالات التاريخ والثقافة والسياسة.

وإذا كان محور "موت النظرية" غير وارد بالنسبة لإدوارد سعيد، ما حدا بجابر عصفور إلى عدم مناقشته... فإن محور

"هجـــرة" أو "ارتحـال النـظرية" إلى "بيـــئـة جـــديدة"، وهو "الارتحال" الذي اشترط فيه إدوارد سعيد "التمثل" و"التأسيس"؛ يبدو بارزا في كتاب سعيد الذي يميل إليه جابر عصفور. وقد لفت مقـال "هجرة النظرية" (1982) أنظار المتـرجم العربي منذ فـترة مبكرة، تعود إلى العام نفسه الذي ظهـر فيه كتاب "العالم والنص والناقد" الذي تضمن المقال، كما تؤكد ذلك ترجمة أسعد رزّوق له في "الكرمل" (العدد 9، 1983)؛ أي بعـد عام واحد فـقط من ظهور المقال في نســخته الإنجليزية الأصليـة. وهو المقال الذي أعاد مـصطفى كمـال ترجـمتـه، وتحت عنوان مغـاير "عندمـا تسافـر النظرية"، ونشرته مجلة "بيت الحكمة" (المغربية) في عددها الثاني عام 1986 . هذا بالإضــافة إلى ترجـمتـه، وتحت عنوان "النظرية المهاجرة"، ضمن ترجمة كتاب "العالم والنص والناقد" ككل التي أنجزها عـبد الكريم محـفوض (2000). ومقــال "هجرة النظرية" يذكرنا بمقـال آخر لإدوارد ســعيد ترجم أكثـر من مرة، لكن تحت العنوان نفـسه هذه المرة، ونقصـد إلى مقـال "الاختـلاق، الذاكرة والمكان" (2000) الذي ترجمــه رشاد عبد القـادر (مجلة "الآداب الأجنبـية"، العـدد 104، 2000)، وخـالدة حـامد "البـحـرين الثقافية" (العدد 28، إبريل 2001).

وحتى إن كنا قد عرضنا، وبإيجاز شديد، في "نظرية الخطاب

ما بعد الكولونيالي"، لـ"التأثير الفرنسي" في النقد الأمريكي، لا سيما على مستوى الخروج من "النقد الجديد" ("المنغلق"، كما أخذ عليه سعيد)، وعلى النحو الذي أفضى إلى "النظرية"، فثمة موضوع آخر، وبخصوص النظرية ذاتها، وعلى وجه التحديد بـ"تلقي" هذه الأخيرة أو "استقبالها" في فرنسا ذاتها. إجمالا فقد تم النظر إلى هذه النظرية بكثير من "الشك" و"الارتياب"، بل تم اعتبار "الزمن النظري" الذي ساد في ستينيات فرنسا، من القرن الماضي، ومع "عقيدة البنيوية" تحديدا، مسؤولا عما آل إليه أدبها فيما بعد. ويفيد كتاب الناقد الفرنسي (من أصل بلجيكي) أنطوان كومبانيون "شيطان النظرية" (1998)، كثيرا، من هذه الناحية؛ وللمناسبة فصاحب الكتاب درّس بدوره، وعلاوة على جامعة "السوربون"، في جامعة "كولومبيا" التي درّس فيها إدوارد سعيد. ويستهل الكتاب بالعبارة التالية:

“Les Français n'ont pas la tété théorique”

التي بدا لنا أن نتركها، ورغم بساطتها الظاهرة، في صيغتها الفرنسية، حتى نحافظ على دلالتها الحدية التي قد تضيع في الترجمة العربية. هذا بالإضافة إلى "التوجس" أو "الشك" في النظرية الذي يسود المناخ النقدي الفرنسي على الرغم من أن النظرية عاشت فترات الأوج في سنوات الستينيات والسبعينيات. وثمة من

يتصور أن الافتتان بـ"النظرية" كان وراء "التصدع" الذي مسّ النشاط الأدبي الفرنسي، وفي هذا السياق يمكن فهم كتاب تزفيتان تودوروف اللاحق "الأدب في خطر" (2006) الذي أثار نقاشا إعلاميا واسعا. ويشرح صاحب كتاب "شيطان النظرية" هذا التوجس من النظرية، لدى الفرنسيين، بكتاب الأمريكيين رينيه ويليك وأوستن وارين "النظرية الأدبية" (1949) الذي كان ضروريا في بلدان غربية كثيرة عدا فرنسا التي لم يترجم فيها إلا في سنة 1971.

وحتى إن كنا لا نريد أن نثير موضوع "مخاطر النظرية" الذي أثاره الناقد السابق في كتابه الذي صدر في العام نفسه الذي صدر فيه كتاب "نظريات معاصرة" (1998) فإن ذلك لا يحول دون التساؤل حول كيف فات جابر عصفور، في محاورته، القيّمة، لمنجز سعيد، الالتفات إلى محور "النظرية المرتحلة" الذي أعاد إدوارد سعيد نفسه الحديث عنه في مقال "إعادة الاعتبار للنظرية المرتحلة" أو "إعادة النظر في ارتحال النظرية" حتى نحافظ على عنوان مترجم "تأملات حول المنفى" (2000). والمقال يفيد، في تصورنا، على مستوى "انتقال" النصوص والنظريات والأعلام إلى الفكر العربي ذاته وسواء فيما يخص إدوارد سعيد نفسه أو غيره من الفلاسفة والمفكرين الغربيين البارزين كما في حال الفيلسوف

الفرنسي الراحل جاك دريدا الذي شغف به العديد من المفكرين والنقاد والكتاب العرب. ويمكن الاطلاع على جانب من هذا الانتقال أو الارتحال في دراسة "دريدا عربيا" التي أفاد فيها صاحبها محمد أحمد البنكي، وفي سياق معرفي "تشييدي"، من مقال إدوارد سعيد.

فمقال "النظرية المهاجرة"، أو "النازحة" كما في ترجمة أخرى، يفيد على مستوى صياغة منظور قرائي تصوري منهجي جدير بالكشف عن أنهاج "التلوين" و"التكييف" التي تلازم انتقال النظريات والنصوص من ثقافة إلى أخرى جنبا إلى جنب ما تفرضه الثقافة المنقول إليها من تداخل لـ"الاستعمال" و"الاستغلال" في عمليات "التوظيف". "فلقد علمنا كيف تهاجر النظريات وكيف تتحول وتتغير محكومة بسياقات هجرتها المتعددة..." كما قال كمال أبو ديب في مفتتح مقاله "أن تقرأ فعل متعدّ متحول احتفاء بالتأويل وبإدوارد سعيد المؤول الأكبر" الذي تصدر الملف الذي أعدته المجلة العربية للثقافة حول إدوارد سعيد.

وحتى نواصل الحديث عن جابر عصفور فإن ما يشفع له أن محاورته ذاتها تقع في نوع من هذه "الهجرة" الغائبة في العالم العربي أو بالأحرى في "الوعي النقدي العربي"، ما أفضى به إلى أن يتأسف على غياب الوعي بأزمة النظرية في العالم العربي. ذلك

الوعي الذي يبدأ، وبتعبيره، من نيويورك (حيث [كان] يقيم إدوارد سعيد) ولا ينتهي بنيودلهي (حيث يقيم إعجاز أحمد). غير أن إسهام إدوارد سعيد، في مجال النظرية، لا يقارن فقط بالأسماء التي أقدم على ذكرها جابر عصفور، وإنما يتجاوزها نحو تلك القمم التي كان لها تأثير، كبير، على مستوى خلخلة العلوم الإنسانية والفكر الفلسفي المعاصر أمثال كانط وهيجل ونيتشه وفرويد وماركس وهايدغر وبارت وميشال فوكو وشتراوس وجاك دريدا. . . إلخ. ومن هذه الناحية لا يمكن للدارس، الجاد، والموسوعي، وغير المتحيز، وفي الغرب ابتداء، أن يقفز على إسهامه في مجال النظرية ذات الصلة بالدراسات الثقافية والنقدية والأدبية التي برز فيها إدوارد سعيد. قلنا إنه لا يمكن القفز على اسم سعيد في هذا المجال، لأنه لا يزال هناك من ينحو هذا المنحى، وبشكل سافر، ونافر، كما في حال كتاب أرثر أيزابرجر "النقد الثقافي" (1995) (وللمناسبة الكتاب مترجم للعربية، 2003).

الفصل الرابع

4

درس إدوارد سعيد

"إن الأدب لا يستطيع بحد ذاته أن يحول دون الدمار الكلي، الذي هو أحد المصائر العديدة الممكنة للجنس البشري؛ لكنني أعتقد أن هذا المصير قد يصبح حتميا لولا الأدب"

نورثروب فراي

"إن المثقف هو الشاهد إذن على المجتمعات الممزقة التي تنتجه، لأنه يستبطن تمزقها بالذات. وهو من ثم ناتج تاريخي. وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويشتكي من مثقفيه من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام، لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه"

جان بول سارتر

لعل السؤال الذي يفرض ذاته، الآن، وبعد أن عرضنا لـ"إدوارد سعيد والعرب" و"العرب وإدوارد سعيد"، في دلالة على "التأثر المتبادل" بين الطرفين، وبعد أن مهّدنا للمحورين معا بدراسة حول "وعي النظرية"، هو التالي: ما "الدرس" الذي يمكن استخلاصه من "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي"؟ هذا وإن كان إدوارد سعيد، وفي حال العرب، يفرض ذاته، وبقوة، على هامش أو ضفاف هذا السؤال الإشكالي. إدوارد سعيد الذي يبدو، وهو ما يكون قد تبين لنا أيضا، ومن قبل، "قيمة تداولية" في الثقافة العربية رغم "مرجعيته الغربية" الجلية التي حرص، وطوال نصف قرن من الزمن، وعبر المراجعة المطردة والمحاورة العميقة والكتابة المتنوعة والخلّاقة، على تعضيدها. وتتميز هذه المرجعية بالتنوع والعمق في مجال المعرفة، والإحكام في مجال

التنظيـر، والشجاعـة في مجال الموقف الـذي يقتضـيه دور أو أداء المثقف. مما أفـضى به، وفي النظر الأخير، إلى ذلك القـدر العالي من "التفـرد" و"التمـيز". ومن ثم منشـأ صعـوبة استنسـاخه أو تقليده، بل حتى صـعوبة "اقتحامه". غـير أن ذلك لا يحول دون الانفتاح عليه ومن ثم الإفادة منه، لكن من خـارج دائرة الاستتباع الأعمى والإخلاص الأخرس..

وتجدر الملاحظة إلى أن "سؤالا" في حـجم السؤال الأخير لا يمكن الاطمـئنان بصدده إلى أي نوع من "الإجـابات التبـسيطـية" أو "الاختـزاليـة"، خصـوصا في منـظور "نظرية الخطاب ما بعـد الكولونيـالي" ذاتها التي تبـدو رافضـة لجميع أشكال "النـسرديات الكبـرى" وجـمـيع أشكال "الأصـوليـات القـاتلة" وبما في ذلك "الأصولية الفكرية" التي لا تقل خطورة عن الأصوليات الأخرى

(الدينية والسياسية). وكما أن النظرية، وحتى إن كانت تشدّد على مفهوم "النفي"، "نفي مفهوم الغرب" و"الشرق"، فإنها لا تخلو من "ثوابت"، كثيرة، جعلت إدوارد سعيد، وسواء في مجال الدرس الأكاديمي الصرف أو الأداء الثقافي العام، حاضرا، بقوة، في قلب ـــ ما تم نعته ـــ بـ"الأسئلة الكبرى" التي أخذت تفرض ذاتها منذ ستينيات القرن المنصرم. . . خصوصا من ناحية ما ترتب عن "الاستعمار" من مشكلات مغايرة ذات صلة بموضوع "الهوية" و"الذاكرة" ووضع "الأقليات" و"النساء" . . . إلخ. هذا بالإضافة إلى ما نجم عن تشكيل "العالم الثالث" ذاته من تشكيل "عالم ثالث جديد" يمثّل، الآن، "ثلاثة أرباع العالم".

وحتى على مستوى الغرب، الذي انتشرت فيه النظرية. ثمة "خلاف" بصدد هذه الأخيرة. خلاف من نوع آخر، ولا صلة له بالنقد ("المآزر"، رغم حدته) الذي وجّه للنظرية، ممثلة في إدوارد سعيد تعيينا، وفي الهند بصفة خاصة. النقد الذي ركّز على "السند النظري" للنظرية والأسماء أو استراتيجيا "حشد الأسماء" التي يعتمدها سعيد في صياغة إشكالاته، وكل ذلك في المنظور الذي يفضي إلى استحضار مفهوم "التمثيل" أو بالأحرى "عنف التمثيل" الذي كان سعيد قد شدّد عليه بل عارضه ودعا إلى تعميق الوعي به في الأوساط الأكاديمية الغربية. هذا وإن كان قد سقط في

نوع من "التبسيط" بسبب، وكما تخلص ليلى غاندي، من إصراره على أن "الصور النمطية تفترض دائما، وتؤكد، وجود خطاب إمبريالي موحد". فالصور النمطية الثقافية، وكما تواصل غاندي، أكثر تناقضا، وديناميـة، بصورة ملموسة مما يفترض" ("الكرمل/ ص63، ص64). فأنواع الخطاب الأوروبية، حول "الآخر"، متنوعة (لومبا، ص30).

والخلاف الذي نهتم به هنا من نوع مغاير ما دام يتمركز حول "الدرس" الذي يمكن استخلاصه من النظرية. ويبلغ هذا الخلاف حد "التضارب" في التصور والأداة، ولا يمكن القفز عنه أو تجاوزه... لا سيما إذا ما ذكّرنا بإسهام مفكرين ونقاد ومحللين، مكرسين، فكريا وإعلاميا، في دائرته. ولعل أول من يستوقفنا على هذا الطريق هو الأكاديمي والكاتب البريطاني (من أصل أيرلندي) فريد هاليداي صاحب الأبحاث الكثيرة حول "الإسلام والغرب" و"الشرق الأوسط" و"إيران" وأفغانستان"... والمترجم على نطاق محترم إلى اللغة العربية، ما جعله "حاضرا" في الثقافة العربية. ويهمنا، هنا، من ناحية أطروحته حول "الكونية الجذرية" التي صاغها في كتابه "الكونية الجذرية لا العولمة المتمردة" الذي ترجم إلى العربية بعد عام واحد فقط من ظهوره في صيغته الإنجليزية (2001). وقد رأى في هذه الأطروحة "توسطا فكريا"،

ما دام يرفض " الدعـاوى الثورية " يسـارية كانت أم ليبـرالية. وهو يصوغ نقـده لـ" نظرية الخطاب ما بعـد الكولونيالي " من خـلال ما يسميه بـ" المعاداة الجديدة للإمـبريالية " . ويتصور أن هناك مشكلات كبيـرة متعلقة بهذه " المعـاداة " الأخيرة التي هي، في نظره، رفض مُعَوْلَم ومريح إلى حد ما وواسع الانتشار (ص81). وعلى صعيد " البديل " فـإن هذا النقد، الذي ينتـشر في العالـم الثالث، والذي يأخذ شكلا تحليليا وتحريضيا، لا يقدم إلا القليل على صعيد طرح نظام بديل، فكري أو أخلاقي (ص82). وكمـا يحسم: "أشكال النقـد المعادية للإمـبـريالية فـشلت، عـمومـا، في طرح أي بديل عمـلي" . ويستـدل على هذا التوجـه ["النقدي المعـادي"] بنعوم تشومسكي "المفكر الأمريكي المعارض للهيمنة الغربية" (كما يصفه) وإدوارد سعيد في "كتاباته المبدئية" (ص81).

غـير أن تقـديم "البديل" هو مـا لا يشـغل النظرية ممثلة في إدوارد سعـيد، وهو ما يدعونا إليـه، وفي سياق معـرفي محكم، المنظر والناقد الأدبي البريطاني نوريس كريسـتوفر في كتابه " نظرية لا نقدية ــ مـا بعد الحداثـة، المثقفـون وحرب الخليج " (1992). يقول: " إن هدف سعيد، على أى حال، ليس فقط اجتراح خطاب بديل، بلاغة بديلة أو لـعبة لغوية أخـرى يضعهـا مقابل مـختلف أشكال الأحكام المسبقة، والمواقف العنصرية المشفرة، التي كانت قد

طغت على تصـورات الغرب "للشـرق" . بل إن هدفه هو إظـهار الطبيعة المزيفة (False)ـ الكاذبة ـ بمجمل ما يمرر على أنه حكمة أكاديميـة غربية حـيال التاريخ العـربي، القيم الثـقافيـة والسياسـية العـربية، هو يفـعل ذلك من مـوقع مدعّم بمعـرفة أفـضل (أكثـر موضوعـية ونقدية) من القضايا الأيديولوجـية المعنية [...] إن عمل سعيد لا يكتفي فقط بتقـديم نوع من السردية المناهضة ـ الاختيارية ـ التي يحدث أن تتـوافق مع برنامج عمل يساري ليبـرالي قائم يعنى بالجوار الثقافي" (ص204). ويشارك كريستوفر في هذا الموقف كل من رورتي وفـيش اللذين أكـدا أن كتـابات سـعيـد تكتـسب جل مشروعيـتها من لغة الاستنكار الأخلاقي، ومـوقف التحدث باسـم ثقافة مقموعـة (Oppressed) ومُساء تمثيلها "Mispresented"، (المصدر نفسه، الصفحة نفسها).

أجل عندما تتمـاهى ما بعد الكولونيالية مع عهـد نهاية مرحلة الاستـعمـار تتحول إلى "يوتوبـيا مخـادعة" أو إلى "حـفل سابق لأوانه" كمـا يتصور البـعض. ويمكن أن نضيف، مع باردوف، أن حـقل الدراسـات مـا بعـد الكولونيـاليـة "ورش" ولـيس مكانا لـ"الإجابات النهائية" (ص59). غير أنه يمكن أن نعترض، هنا، بما كـان قد ذهب إليـه فرانز فـانون، في "معـذبو الأرض"، من أنه ينبغي قـرون من أجل أنسنة هذا العالم الذي تم جعله حيـوانيا من

قبل القوات الإمبريالية (ص135). ولذلك فإن الدراسة ما بعد الكولونيالية يمكنها أن تكون في شكل "علاج" كما ذهب إلى ذلك جان مارك مورا في كتابه "الآداب الفرانكفونية والنظرية ما بعد الكولونيالية" (ص35). وكما أسلفنا فالنظرية، ورغم طابعها النقدي، وسواء في حال العرب أو حال العالم الثالث بعامة، لا تخلو من "أفكار" يمكن تدبّر دلالاتها في سياق الانغراس في الجبهة الثقافية ذاتها والتصدي - من ثم - لأشكال التنميط والقولبة والمصادرة والتأجيل وبما في ذلك على مستوى "النصوص" (المكرسة أو المعتمدة) التي تبدو "بريئة". ويبلغ التصدي في أحيان، حد "التدمير" الذي يتخطى "مشروع الكتابة ما بعد الاستعمارية" المتمثل بـ"مساءلة الخطاب الأوروبي واستراتيجياته". "التدمير" أو "المناورة المدمرة" التي تسعى، وكما تشرح آنيا لومبا في "نظرية الاستعمار"، إلى التأكيد أن "النص ما بعد الاستعماري" أو "آداب وثقافات ما بعد الاستعمار" بعامة تتكون من ممارسات قائمة على "الخطاب النقيض" وليس من "ممارسات متجانسة". ومعنى ذلك أن "بناء بدائل وطنية أو إقليمية أساسية" هو ما لا يدخل في خانة "الخصائص الأساسية" لمشروع الكتابة ما بعد الاستعمارية (ص242).

وأول ما يعترضنا على طريق الدرس الذي يمكن استخلاصه من

منجز إدوارد سعيد، وعلاوة على مشكلة "الكونية" أو "العالمية" التي ميزته، المجالات المختلفة التي أسهم فيها هذا الأخير كتابة وحوارا ومناظرة... وعبر قناة المقال والدرس والمحاضرة والمناظرة والموقف والسجال... إلخ. المجالات التي تصل، وبما يدل على نوع من العبقرية، ما بين النقد الأدبي والتنظير الأكاديمي والنقد السياسي والنقد الموسيقي والنقد الذاتي أو العائلي كما صاغه في مذكراته "خارج المكان" (1999). المجالات التي بموجبها يبدو إدوارد سعيد الناقد الأدبي والأكاديمي الأمريكي والكاتب الفلسطيني والمفكر العربي والمثقف الكوني النقدي... والعازف الموسيقي الموهوب أيضا. ودون أن يفيد ذلك أي نوع من التبعثر أو التشتت الذهني بسبب من "الأنساق" التي تصل، وتفصل في الآن نفسه، بين هذه المجالات.

وحتى إن كان الوصل بين هذه الأنماط النقدية، يفرض ذاته، وهو ما كنا قد خضنا في جانب منه، فإن أهم ما يمكن التركيز عليه بصدد الدرس الذي يمكن استخلاصه من منجز سعيد، وفي حال العرب تحديدا، هو "درس المثقف". المثقف الذي أخرجه إدوارد سعيد من دائرة "التشرنق" في فروض "الانغلاق" و"التخصص" إلى دائرة "التمثلات" التي هي قرينة نوع من "الأداء الثقافي اللاهب" الكاشف، وعلى صعيد الموقف ذاته، عن تداخل التحليل والسجال والتسمية والاعتراض... إلخ. وكل ذلك في المنظور

الذي لا يفضي، وكما انتهينا إلى ذلك في المقال الأخير، إلى حصر الرجل في "أنفاق الأيديولوجيا" فقط؛ فهو خاض في "آفاق المعرفة الإنسانية الرحبة"، ودعا إلى رفع درجات الوعي بهذه المعرفة.

غير أنه، وقبل أن نبحث في موضوع المثقف، يبدو ضروريا أن نلتفت إلى موضوع "الناقد الأدبي" الذي يظل العنوان أو العلامة البارزة على إدوارد سعيد. أجل إن الرجل تخطى فضاء النقد الأدبي الذي أبدع فيه إلى فضاء مصائر الثقافات، وأنه تخطى حدود التصنيف في إطار حقل واحد، وأن أهميته تبرز من تعددية اهتماماته ومن غزارة كتاباته ومن منهجه النقدي الذي لا يجامل فيه أي طرف سواء كان فردا أو مؤسسة، وأن ثقافته العالمية الموسوعية أمدّت تصوراته وأفكاره بتبصر وتنوع شديدين في الفكر والثقافة والسياسة والأنثروبولوجيا واللغة والنقد الأدبي... إلخ. غير أن النقد يظل هو "سمة سعيد وهويته"، وهو "يمارسه باعتباره الوسيلة الأهم للإبقاء على الجوهر الإنساني للأشياء ولإزالة ما يحيط بها من تشوهات وتحيزات وخداع"" كما قيل عنه. وهو بدوره يشير، في مذكراته "خارج المكان"، إلى أنه برز أول ما برز "ناقدا أدبيا" (ص256). وكما تشهد له كتب تاريخ النقد والنظريات الأدبية فهو "ناقد مرموق" سواء في الغرب (أمريكا أو أوروبا) أو في سائر أنحاء العالم.

وتميُّزه الأول جاء في حقل النقد الأدبي، وكل ذلك في المنظور الذي أفضي به إلي تأسيس مذهب "النقد ما بعد الكولونيالي" من خلال كتابه "الاستشراق" (1978) الذي يعد العمود الفقري لهذا المذهب. وهو النقد الذي سيطوره لاحقا، من خلال "القراءة الطباقية"، وكل ذلك في المدار الذي لا يفارق نقد الإمبراطوريات الكبرى وحركات المد الكولونيالي، وبكثير من التشديد علي ذلك النوع من "النقد الروائي" الذي يتصور الرواية "عملا فكريا" و"عملا حداثيا" في الوقت نفسه. فجميع الجبهات التي خاض فيها (وفي مقدمها جبهة "الاستشراق" التي اشتهر فيها أكثر) ترتبط من حياته وإسهاماته بكونه كاتبا وناقدا متفوقا كما قال حليم بركات ("المجلة العربية للثقافة"، ص133). ونقده الأدبي مندمج بكل من نقده السياسي والتاريخي، ومن ثم منشأ تفرده.

ولقد نضج إدوارد سعيد وكما يشرح مترجمه كمال أبوديب، فكريا في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات... وفي مناخ فلسفي نقدي ينظر إلي التأويل نظرة تعال وازدراء، ويرفض أن يمارسه. وفي هذا الإطار يشدد علي عبارة أو فكرة "العالم نصا" التي ثقفها إدوارد سعيد من رولان بارت الناقد الفرنسي الأبرز والأشهر على مدار الستينيات النازلة والسبعينيات الصاعدة. غير أنه لا يمكن التوقف، وبصدد فكرة "العالم ـ النص" ذاتها، عند رولان بارت

فقط. فصاحب "العالم والنص والناقد" يفرض علينا أيضا أن نستحضر الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في حال تشديده على "التاريخ النصي" وفي حال تصوره العالم حين "يتكلم دون لغة". "فقد تكون الطبيعة والبحر وحفيف الأشجار والحيوانات والأوجه والأقنعة والسكاكين، قد تكون هاته الأشياء كلها تتكلم" ("نظام الخطاب وإرادة المعرفة"، ص68). هذا بالإضافة إلى أن "العالم ليس في حال تواطؤ مع معرفتنا وليس هناك عناية استدلالية مسبقة تهيئه لنا. ينبغي أن ندرك أن الخطاب عنف نوقعه بالأشياء وممارسة نفرضها على الأشياء وفي إطار هذه الممارسة وحسب، تجد حوادث الخطاب مبدأ اطرادها" (ص32). فتصور العالم، هنا، وفي المرجع نفسه، لا يفارق تصور التاريخ؛ لكن من خارج دائرة "الاستعمال الأيديولوجي للتاريخ" الذي تحسر عليه فوكو نفسه والذي كان يتوخى منه أن يعيد للإنسان كل ما ضاع منه منذ أكثر من قرن (ص63). ومن ثم منشأ ما يمكن تسميته بمبدأ "تصعيد التأويل" الذي يلخصه كمال أبو ديب في "الصراعات في التاريخ البشري" التي هي "صراعات حول القراءة والتأويل أكثر مما هي صراعات حول الكتابة وابتكار النصوص والتأليف... وأن النصوص ـ جميع النصوص ـ دنيوية بهذا المعنى الأعمق" ("المجلة الثقافية العربية"، ص43). أجل لقد تم التشديد على "التأويل" وأن "ما يضمن التأويل هو ألا نؤمن إلا بوجود تأويلات" كما يقول فوكو

(ص78). غير أن "قوة التأويل" لا تتأسس في التصور التراتبي الذي يقول به كمال أبوديب، فالمسألة لا تتضح في أسبقية "التأويل" على "الكتابة" أو العكس. بل يمكن ردها إلى "لعبة التبادل" القائمة بين الطرفين، تلك اللعبة التي يشرحها فوكو قائلا: "إن الخطاب ليس في واقع أمره سوى لعبة، لعبة كتابة في مرحلة أولى، ولعبة قراءة في مرحلة ثانية، ولعبة تبادل في مرحلة ثالثة. . ." (ص30).

وهذا التأويل هو الذي جعل خطاب إدوارد سعيد النقدي على قدر عال من "التفرد" و"التميز". وكما قال الناقد والعلامة إحسان عباس: "مع محبتي للنقاد الحداثيين وتقديري لهم، إلا أنه لا يوجد عندنا سوى ناقد حداثي، وهو إدوارد سعيد، أما الباقون فهم يترجمون" ("الشرق الأوسط"، 23/8/2003). و"لا شك أن محاكاة سعيد الناقد الأمهر ليست أمرا ميسورا يمكن أن يطيقه أي راغب في هذه المحاكاة، إذ لا بد من التمكن من بعض مهارات سعيد التي طوّرها هذا الأخير على مدار أكثر من أربعة عقود من النقد الأدبي المرموق والواسع التأثير. ومع ذلك فإنه ربما كان من المفيد تقديم قراءة مستوحاة من هذا الأنموذج يرجى لها أن تكشف عن إمكاناته الواعدة" كما يتصور الدكتور عبد النبي اصطيف (المجلة العربية"، ص68). ويبقى أن نسأل، وعلى صعيد النقد العربي، حول هذه الإمكانات بالذات؟

أجل لقد طرح إدوارد سعيد تصورات لافتة بخصوص الاستعمار الأدبي، والإمبريالية الثقافية، وعلاقة الكاتب أو الكتابة بالإمبراطورية. وعلى هذا المستوى الأخير فقد برع في تشريح النصوص الأدبية وفي مدى صعودها، وعلى أرض الاستشراق، إلى "ساحة قتال استعمارية" (آنيا لومبا، ص101). وكما برع في تشريح كيف أن قدرة "النص ما بعد الاستعماري" على أن "يعني" تظل، في النهاية، مقيدة بذلك "الصمت ما بعد الاستعماري" (ص228). بل حتى النصوص (نصوص معينة) التي تبدو ليست دوما ببساطة مع الاستعمار أو ضده، يمكنها أن تكون معه وضده في الوقت ذاته؛ وهو ما كان قد نعته إدوارد سعيد، في سياق دراسة روائيين، ألبير كامو مثلا، بـ"اللاشعور الكولونيالي". وفي السياق نفسه لم يعد الاستعمار، الاستعمار المباشر، يفرض ذاته... غير أن "استرساله"، وعلى صعيد مفهوم "التمثيل"، وارد وبحدة. هذا بالإضافة إلى "بناء الفارق العرقي والثقافي"، أو "التصور العرقي للاختلاف الثقافي"، الذي لا يزال متواصلا بدوره وبأشكال سافرة. و"اليوم، حتى تلك الأعمال التي يظهر فيها المغزى الإمبريالي هامشيا يعاد تفسيرها في سياق التوسع الأوروبي" كما تتصور آنيا لومبا (ص89)، خصوصا من ناحية "صياغة الصور": "صور الأجانب" (من الأفارقة والمسلمين والهنود...) التي لا تزال متواصلة في سياق "تخييل" الآخر و"تنميطه" ومن

ثم "الإجهاز" عليه و"إلغائه" و"محوه". وكل ذلك في المدار الذي يحصر وظيفة الأدب في "التملك الجغرافي" و"صور الشرعية" و"تقنيع موقف القوة" و"إخفاء حقيقة الاستعمار"... كما جاء في بيان "مستقبل ومهمة الأدب الاستعماري الجديد" الذي عرض في المؤتمر الأول للأدب الاستعماري الفرنسي في يونيو 1931. والبيان مترجم في مجلة "فكر ونقد" (ترجمة: سمير بوزويتة) (العدد 98، مايو ـ يونيو 2008). وهذا الموضوع لا يزال مطروحا على الناقد العربي الذي يكتب باللغة العربية والذي يسعى إلى أن يلتقط، ومن منظور "قومي رحب"، دلالات ما يحصل في العالم ككل.

وثمة فكرة أخرى في غاية من الأهمية يمكن استخلاصها، أو إنها تقدم ذاتها بجلاء، من منجز سعيد. وتكمن في علاقة النص بالعالم. فالنص الأدبي، وكما في القول المعروف لبيير ماشيري، "لا يخلق بواسطة نيّة (موضوعية أو ذاتية)؛ إنه ينتج في ظل ظروف محددة". وصاحب "الناقد والنص والعالم" بدوره يشدّد على "النصية"، لكن شريطة التعامل مع "اللغة" باعتبارها "تمثيلا" لـ"أنساق" تجعل من المجتمع، وعبر إواليات "التأثر المتبادل"، مجالا لها. ومن ثم منشأ "الخطاب"، ومن ثم النظر إلى الأدب، أو الظاهرة الأدبية، باعتبارها "ممارسة خطابية" كما

تنص على ذلك الدراسات الثقافية والتاريخانية الجديدة المتأثرة بأعمال ميشال فوكو بصفة خاصة. وتصور من هذا النوع، للظاهرة الأدبية، يشترط نظرة تراتبية بموجبها تعلو الرواية على سائر الأنواع الأدبية، لما لهذا النوع من قدرات على مستوى التقاط "المعنى الإجمالي للعصر" وضمن ذلك تأثيرات الاستعمار، وكل ذلك حتى نميز بين النقد ما بعد الكولونيالي ـ في تركيزه الغالب على "مباركة" الرواية للاستعمار ـ والنقد الروائي الثقافي الذي فارق فيه إدوارد سعيد، وفي أحيان، "رد كل شيء إلى الإمبريالية" دفاعا عن شكل آخر من "المقاومة" لا ترتد، وعلى سبيل الحصر إلى الخطاب ما بعد الكولونيالي بمفرده وفي حضوره الحدي.

وكما تجدر الملاحظة، في هذا السياق، إلى ميل إدوارد سعيد، وفي إطار إيمانه بـ"القوى الخلاصية للأدب التخييلي"، إلى "النصوص الروائية العظيمة" التي تنأى عن "ألاعيب السرد" و"شكلانية التجريب". بكلام آخر: النصوص التي تعتقد في جدوى "القيمة" لا "التقنية" التي صارت علامة على "عصر ما بعد الحداثة". يقول إدوارد سعيد موضحًا: "وفقا لوجهة النظر هذه، استعيض عن الروايات العظيمة بمواقف محلية ولعب لغوية، بحيث أصبح اليوم مثقفو ما بعد الحداثة يُجلّون الكفاءة لا القيمة الإنسانية العامة مثل الحق أو الحرية" ("صور المثقف"، ص33). بل يمكن أن نشير، وفي واحدة من الأفكار الطريفة، في "ثقافة ما

بعد الحداثة" ، إلى أنه حتى "فعل تقشير البطاطس هو فعل فني" تبعا لأطروحات بيوز (نيكولاس رزبرج: توجهات ما بعد الحداثة، ص112) . غير أن ما سلف يفيد أن إدوارد سعيد لم يكن يكترث بـ"الجمالية" ، وهو ما سقط فيه بعض القراءات المتسرعة. لقد نصَّ على الجمالية، ووجد أن جماليات كثير من الروائيين اللامعين كانت خاضعة بقوة لـ"السياق التاريخي" ، وهو ما يقتضي قراءتها في ضوء معطيات السياق التاريخي، إجمالا إنه يميِّز، وبشكل واضح، وعلى أساس من "شرط التاريخ" ، بين "الجمال" و"اللاجمال" (انظر: "الأنسنية والنقد الديمقراطي" ، ص84، ص100، ص147) .

وتعيد علاقة النص بالعالم، خصوصا في المدار الذي يصلها بـ"الوعي النقدي" الذي اشترطه إدوارد سعيد في تدبر دلالات أو ميكانيزمات "إنتاج النصوص" حتى نحافظ على لغة بيير ماشيري، ومن خلال تأطير العلاقة ذاتها ضمن تيارات النقد الثقافي والدراسات الثقافية ونقد ما بعد الاستعمار والنقد النسوي، طرح "الأسئلة العتيقة" المتصلة بـ"الدور العام" للناقد كما يتصور البعض. غير أن الأهم، وفي حال النقد العربي، أن الوعي بالعلاقة نفسها، وفي المدار ذاته لا يجردها من سندها النظري، ويوفر للناقد مظلة ينطلق منها لفحص كيفية إنتاج النصوص ودورها في مقارعة

السلطة أيّاً كان شكل هذه السلطة كما يقول فخري صالح في " النقد في بلادنا الآن" ("الحياة"، 19/6/2007). فالناقد ليس مجرد ناقد للنص الأدبي ومهما ارتفعت مهارته في فك شفرات النص. . . فهو كذلك باحث في النص عن علاقات السيطرة وخيال الهيمنة، وباحث في انعكاسات النص علي العالم الذي أنتج في سياقه، وفي قدرة هذا النص على تجاوز الظرف الذي تحدّر منه ومن ثم بداية حياة جديدة سواء في "المنفي" أو في "الهامش" وحتى في داخل ما يعرف بـ"تيار الثقافة الرئيس" كما يصفه البعض. وعلاوة على ذلك فالنقاد، وكما يقول سعيد في "العالم والنص والناقد"، "ليسوا مجرد شرّاح كيمائيين مهمتهم تحويل النصوص إلى واقع ظرفي أو إلى دنيوية ظرفية، لأنهم هم أنفسهم أيضاً خاضعون ومنتجون للظروف التي نشعر بها بغض النظر عن مقدار الموضوعية الموجودة في مناهج النقاد" (ص33). وليس التراث الروائي الغربي وحده مليئا بالأمثلة عن تلك النصوص التي تصر لا على واقعيتها الظرفية فقط بل على منزلتها بأنها تنجز للتو مهمة أو إسناداً أو معنى ما في الدنيا كما يقول سعيد في "العالم والنص والناقد" (ص44)، بل حتى النقاد يضطلعون بالدور نفسه.

فإدوارد سعيد يركز، هنا، على "عمل الناقد" الذي يحمي هذا الأخير من التحول إلى مجرد "تقني" يفكك النصوص إلى

عناصرها التكـوينية ويعيـد، وبكثير من "التلذذ"، إعـادة تركيبـها بطريقة "باردة" لا تمت بأي صلة إلى ما ينـعته المفكر اللبناني علي حرب بـ"حـقول الألغـام" التي يشترط إدوار سـعيد عـلى المثقف محاذاتهـا أو الالتباس بها. فالناقـد مطالب بتدشين "وعي" يرتقي بالأدب إلى مـصاف "الإسهـام" في "التغـييـر الثقافـي" حتى لا نرادف بينه وبين التغـيير. وكما يقـول الناقد نورثروب فراي: "إن الأدب لا يستطيع بحد ذاته أن يـحول دون الدمار الكلي، الذي هو أحد المصائر العديدة الممكنة للجنس البـشري؛ لكنني أعتقد أن هذا المصير قد يصبح حتميا لولا الأدب" (عن تزفيتان تودوروف: "نقد النقد"، ص100). ويعلق إدوارد سعيـد في حوار معه بأن الأدب ليس شيئـا من الماضي، إضافة إلى أنه يرتبط بسياق النزاع المسـتمر حول الـقيم والمفـاهيم والأفكار ("في الحداثة ومـا بعد الحـداثة"، ص185).

غيـر أن الناقد، وحتى يدخل في تـلك "العلاقة المنتـجة" مع النصوص، لا بـد من أن يستند إلى شـرط "التمثـيل" الذي يرقى بهذه النصوص إلى أن تغـدو "معتبرة" و"مكرسة"، خـصوصا أن هذا النوع من التمثيل لا يخلو من صلات مع الفكر إن لم نقل بأنه يقع في صـميم الفكر ذاته، كـما يمكن أن نسـتخلص من مـؤلف ميشال فوكو ("الكلمات والأشياء"، ص107). هذا بالإضافة إلى

أن مثل هذا التصور يرقى بالأدب ككل، وفي سياق تصور التاريخ كـ"نص"، إلى أن يكون "تدخلا" في هذا النص الأخير. فالتمثيل يقع في ذلك "الأساس" الذي يصل ما بين الأدب والتاريخ، ومن حيث هو "أساس" يتجاوز دلالات "المناقلة الأحادية" نحو دلالات "التأثر المتبادل" بين الطرفين. وهناك من يتصور أن مشكل التمثيل لم يعالج فعلا في مؤلف سعيد الإشكالي "الاستشراق" (جاكلين باردوف، ص61). غير أن التأمل في مجموع أعمال صاحب "الاستشراق" جدير بالتأكيد أن "فكرة التمثيل"، كما ينعتها عز الدين المناصرة، أصبحت "فكرة سعيدية" بعد أن طبقها إدوارد سعيد في معظم كتاباته (فصول، ص149). وكما تنبهنا آنيا لومبا فالمفهوم يرتبط بالعديد من المساهمين في "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي"، فقد اتهم عبد الجان محمد (1985) وبينيتا باري (1987) ونقاد آخرون من منظري النظرية أمثال هومي بهابها وجياتري سبيفاك... بـ"المغالاة بالخطاب" التي أفضت بهم إلى إهمال الأوضاع المادية للحكم الاستعماري نتيجة تركيزهم على التمثيلات الاستعمارية (ص102). و"بالقول [كما تضيف آنيا لومبا"] إنه لا توجد معرفة ـ سياسية أو غيرها ـ خارج التمثيل" يقلص بهابها ديناميات الاستعمار إلى أخذ وعطاء لغوي" (ص183).

وبالنظر إلى صلة الثقافة بـ"القـوة" و"الهيمنة" و"الاختلاف" (الأنثروبولوجي)... في نطاق "تخييل الآخر"، وعدم السماح له بـ"تقرير مصيره" أو "ممارسـة التحديد الذاتي القومي" (Autodé-termination)، من الطبيـعي أن يتمسك هذا الأخيـر بـ"المقاومة" في سبيل ما ينعته إدوارد سعيد بـ"تحرير نظام التمثيل" من أشكال "القولبـة" التي لا تفارق دلالات "الهـيمنة" التي لا تـفاق، هنا، دلالات "الاغتـصاب". وهذا مـا يقع في صمـيم "الاستـشراق" الذي جنَّد إدوارد سعيد "سلاحه الأكاديمي" لنقده ومن ناحية السند الذي يقوم عليه (أي الاستشـراق) وهو سند "التمثيل" (أو "عنف التـمثـيل"، تعـيينا). ولذلك لا غـرابة أن يوصف إدوارد سـعيـد بـ"ناقد التمثيل الغربي للشرق".

وبتشديدها على ركيزة "التـمثيل" تكون نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي قد أطلَّت علـى أدغال "الهرمينوطيقا"، خـصوصا أن غاية هذه الأخيرة هي التأويل الذي ينتـقل من النص نحو التمثلات التي تُبَنْيِنُ علاقة الإنسـان بالعالم كما يقول جان رزوييـر في كتابه "معنى التأويل" (ص162). ثم إن "الاستشراق"، أو الاستشراق الكبير" بشكل عام، "تأويل" أو "مـدرسة للتأويل". وليس غريبا أن يتم الرد على "التأويل الإمبريالي" بتـأويل "مضاد" يقع خارج دائرة الأصـوليـة، وقد اصطـلح إدوارد سعـيـد على هذا التـأويل

بـ"التـأويل المـدني" أو "الدنيـوي"(Interprétation Séculaire) الذي يتقـوم على "الدنيوية" التي أشـرنا إليهـا قبلا والتـي تستند بدورها إلى مرجعيـة يسارية علمانية تتأطر داخل المرجعـية "ما بعد الكولونيالية" . ولا يمكن أن نعـثر على مناسبة يتجنب فـيها إدوارد سعـيد "الدنيوية" أو "النسيج السـياسي للمعـرفة الإنسانية" كـما تقول غاندي ("الكرمل"، ص61).

ويفـضي بنا مفـهوم التـمثيل، لا سيـما من ناحـية تصـديه للأصـولية سـالفة الذكـر، ومن ناحيـة الفكر القومي الـذي صار "عقـيدة رسميـة" لدولة ما بعد الاستـعمار، إلى مفـهوم بارز في نظرية الخطاب مـا بعد الكولونيـالي. ونقصـد، هنا، إلى مفـهوم "الهجنة" الذي كان استـعمال هومي بهابها له الأكـثر تأثيرا وإثارة للجـدل. وتصف "الهجنة" "الـوضع ما بعـد الاستـعمـاري" أو "الفرد مـا بعد الاسـتعـماري" أو "امرأة مـا بعد الاسـتعـمار" . وتتضح، أكثـر، في "الأدب ما بعد الكولونيالـي"، بل إنها عدت أهم ملمح في هذا الأدب. وتبدو "الهجنة التوليدية" (Hybridité Générique)، قاعدة الأعمال ما بعد الكولـونيالية كما يقول جان مارك مورا في "الآداب الفرانكفونيـة والنظرية ما بعد الكولونيالية" (ص147). لكن دون التغافل عن أن الهجـنة ذات صلة بـ"الثقافة الكوسموبولـيتية" (الأمريكيـة)، في مقابل "الثقـافة" أو بالأحرى

"الثقافات العضوية" (المغلوبة، تعيينا) التي تؤكد "الهوية" كما في حالات "الرجوع النكوصي" (بتوصيف جورج طرابيشي) إلى مفهوم "التراث" وفي حالات الرجوع إلى الثقافة ذاتها كما في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة. إن النقد الثقافي بعامة، حتى لا نتقوقع في "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" فقط، يشدد على "الهجين"، وفي مقابل ذلك يتجنب مفاهيم الهوية والقومية التي عدّها إدوارد سعيد واحدة من مآسي العالم الثالث ("القلم والسيف/ "البحرين الثقافية"، ص95).

وقد يطول بنا الحديث عن الهجنة، وعلى نحو قد يفارق خانة مفهوم "التمثيل" التي نركّز عليها هنا. ولذلك يمكن التشديد على أن "الخاصية التهجينية"، وكما ينبهنا مورا، [وآخرون]، في مرجعه السالف، تأخذ أكثر من شكل (ص152). وأن الهجنة، أو "الهجانة" كما يترجمها البعض، ترتبط بأفكار "الهجرة" و"المنفى". وحتى إن كانت الهجانة ترتبط، عند البعض، بـ"مناهضة الاستعمار"، فإنها ليست محكومة بدافع قومي كما أسلفنا. ويتضح الدافع القومي في مطلب "إعادة تشكيل صفاء الهوية" الذي افتقد نتيجة العلاقة مع الغرب والحداثة (جاكلين، ص44)، وعلى النحو الذي يجعل المطلب نفسه قرين "الأهلانية" (Nativism) المتمثلة بـ"إحياء الثقافة الأهلية". وكثيرا ما حذّر

نقاد أمثال جياتري سبيفاك وإدوارد سعيد وهومي بهابها من فكرة أن ثقافات ما قبل الاستعمار شيء يمكننا استعادته بسهولة. وكما تخلص آنيا لومبا: "إذا "هللنا مرتين للأهلانية" أو القومية واحتفلنا بـ"الخطاب المضاد" كما تقترح علينا بينيتا باري أن نفعل، فعلينا أن نقوم بهذا الأمر ونحن نعلم أن "الأهلانية" ذاتها ليست ظاهرة موحَّدة" (ص24).

ونتيجة "السند الثقافي" للنقد الأدبي فإنه من الطبيعي ألا يتم التقوقع في دائرة "الأدب" بمفردها، وأن يتم ــ من ثم ــ التشديد على أشكال أخرى تصب في مفهوم "التمثيل"(Représentation) مثل التلفاز والمسلسلات واللباس والأغنية والنكتة والإعلان والملصق والتصوير والفوتوغراف والموسيقا... أي كل ما يندرج في نطاق ما سلفت الإشارة إليه تحت تسمية "الممارسات الدالة" التي تنطوي على "أنساق" مخصوصة. ولعل هذا ما يذكرنا بمفهوم "السيل": "سيل التمثيل" الذي تحدث عنه ميشال فوكو في "الكلمات والأشياء" وإن في سياق الحديث عن العصر الكلاسيكي (ص85). ولعل هذا التمثيل كذلك، وحتى نعود إلى نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، ما يفارق ما نعته هومي بهابها، في "موقع الثقافة"، بـ"إشكالية التمثيل الخاصة بالوضعية الكولونيالية" (ص166) نحو مفهوم "تمثيل الأمة" الذي تشدد عليه "الدراسات الثقافية" و"النقد الثقافي" بصفة عامة.

وللمناسبة لا يمكن دراسة نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في معزل عن النقد الثقافي (Cultural Criticism) الذي تنتظم في إطاره، وهو بدوره مجال أوسع لا يقل غموضا، ومجال يصعب حصر بداياته الأولى حتى إن كان قد ترسخ في تسعينيات القرن الماضي. ويمثل النقد الثقافي "إبدالا" (Paradigme) جديدا، وبالقدر نفسه ينطوي على "إضافة" مغايرة في حقل النظرية النقدية المعاصرة. وقد أفاد من نظريات، معرفية، عديدة في مقدمها نظرية الأدب والماركسية والسيميوطيقا ونظرية التحليل النفسي والنظرية الاجتماعية... كما يوضح آرثر أيزا برجز في كتابه "النقد الثقافي" (1995) الذي يعرض فيه للمفاهيم الرئيسة لهذا النقد حتى إن كان يقصي إدوارد سعيد من دائرة هذا النقد كما أسلفنا. مع أن هذا الأخير مهّد، وبقوة، وعبر كتابه الإشكالي "الاستشراق"، وبـ"خلفيته الثقافية" التي لا تخطئها القراءة، لـ"نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي"، وكل ذلك في المنظور الذي يصل النظرية الأخيرة بـ"النقد الثقافي" ذاته الذي يبدو جليا في الكتاب حتى إن كانت "الثقافة"، أو خطورة الثقافة، كما يتحدث عنها الكتاب، أكثر صلة بـ"الاستعمار".

ورواد النقد الثقافي لا يخفون توجهاتهم السياسية التي يمكن تلخيصها في انتمائهم لـ"اليسار"، لكن بغير المعنى المتصلب، أو

حتى الماركسي، لهذا الأخير. اليسار الذي ضم العديد من الجماعات المناهضة للثقافة السائدة، بأمريكا، من ملونين وقوميين سود ودعاة سلام ودعاة حقوق الشواذ ونسويين وراديكاليي العالم الثالث المحليين... إلخ (النقد الأدبي الأمريكي، ص375). وتجدر الإشارة إلى أنه لا يزال ينظر إلى هؤلاء في المجتمعات الغربية على أنهم "الآخر" (الدراسات الثقافية، ص117). وفي هذا الإطار يمكن الوصل ما بين الماركسية والبنيوية في نطاق رصد "السند المعرفي" للنقد الثقافي، ما يجعل من هذا الأخير "حدثا ثقافيا وسياسيا" في آن واحد.

ومن دون شك فموضوع النقد الثقافي يفرض ذاته على دارس نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، خصوصا في المنظور الذي يسعى إلى تأطير النظرية الأخيرة. غير أنه، وفي سياق الاختزال، يمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تفرض ذاتها بإلحاح في أمريكا، بل إن هناك من يتصور أن النقد الثقافي فيها تولّد مع الأعمال الرائدة للأنثروبولوجي الأمريكي الأبرز غليفورد غيرتز (2006 ـ 1926) التي جعلته يحتل موضعا رئيسيا في الأنثروبولوجيا الأمريكية الحديثة. وقد كان لتصوره المترابط للثقافة، باعتبارها "منطقة اتصال رمزي"، وباعتبار أن "فهمها" يعني "تفسير رموزها"، تأثير على علماء في التاريخ الثقافي والنظرية الأدبية والفلسفية. وكثيرا ما

احتفي بغيرتز، وعلى صعيد النظرية الأدبية، باعتباره من واضعي النظريات وليس من الأنثروبولوجيين فقط... وكثيرا ما استشهد أو بالأحرى استخلص العلماء، وبصفة دورية، من كتاباته حول المغرب وإندونيسيا، الكثير من المسائل المتعلقة بالثقافة والرمزية والمعنى والنسبية... وكما أن تأييده للنظرية الأدبية قدم فرصة نحو إعادة توجيه أكثر جذرية كما يلخِّص آدم كوبر في "الثقافة.. التفسير الأنثروبولوجي" (ص133، 135، 244).

وتجدر الملاحظة إلى أن كتابات عديدة، في الدراسات الثقافية، تعتمد الأساليب الأدبية. ورغم ذلك فقد رأى البعض في أصناف هذه الدراسات، وفي توجّهها المغاير، ودونما إغفال عن قيامها على الديمقراطية المفرطة، ما يبتلع حقل الدراسات الأدبية... في حين رأى البعض الآخر في ذلك ما "يدمِّر" الأدب بل يجلب له "الموت". على أن الأدب، هنا، ليس من ذلك الصنف القائم على "المعايير الكلاسيكية" التي كانت تجعله، وبتوجيه من "المؤسسة النقدية"، يخاطب "النخبة". فالمشكل أوسع بكثير من أن يختزل في الأدب بمعناه السالف، ودون أن نتغافل أيضا عن أن العديد من الدارسين الثقافيين لم يعودوا يأتون إلى مجال الدراسات الثقافية من حقل الدراسات الأدبية أو النقد الأدبي، ومرد ذلك إلى ظهورة العلوم الإنسانية.

ولا تقتصر المسألة على بريطانيا موطن الدراسات الثقافية، وإنما تمتد إلى أمريكا ذاتها موطن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي. وفي هذا الصدد يمكن التوقف عند كتاب متقادم بعض الشيء، وهو كتاب "موت الأدب" (1990) لصاحبه البروفيسور الفين كرنان الذي يقدم "وجهة نظر" أمريكية في الموضوع لكنها "موضوعية" كما يقول مترجمه العربي بدر الدين جب الله الديب (2000). ويقيس صاحب الكتاب "موت الأدب" من ناحية تراجع معدلات الإقبال على القراءة في مقابل تزايد معدلات الإقبال على المشاهدة، ومن ثم ترجيح كفة التليفزيون على كفة الأدب الذي يظل حبيس دوائر القراءة؛ التليفزيون الذي يشاهده الإنسان الأمريكي (الطلبة على وجه الخصوص) لمدة ثماني ساعات في اليوم الواحد ("موت الأدب"، ص 22). هذا بالإضافة إلى أن صاحب الكتاب يؤطر موضوع "موت الأدب" ضمن سياق الانفجار الإعلامي والثورة التكنولوجية أو "عصر الصورة". غير أن ما يلفت الانتباه هو أن موضوع "موت الأدب" لا يكتسي ذات "الحدة" في "العالم الثالث"، وهذا ما يشير إليه صاحب الكتاب نفسه (ص47). وربما لأن هذا العالم لم يستنفد بعد مرحلة الحداثة، بل لأنه لا يزال يتطلع إلى الانخراط في "آفاقها الواعدة".

و"نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي"، في جوهرها، "مفهوم نقدي تأويلي"؛ ولذلك فإن ما يمكن التشديد عليه، في منظورها، هو "موت فهم محدد" للأدب لا "موت الأدب" كله. ومن ثم لم يعد للنظر إلى الأدب من خارج "محتواه الثقافي" أى أهمية تذكر. لقد صارت الثقافة "قوة كامنة" في الأدب، وبالقدر نفسه صار النص الأدبي "نصا ثقافيا" حاملا لـ"أنساق" هي أنساق "التمثيل". وهذا النص لا يخلو من "أنين" هو أنين "التمزق المطلق" كما يسميه هيجل وأنين "الترهل الإنساني" الذي صوره صمويل بكيت وأنين "عمل الحلم" الذي تحدث عنه فرويد... إلخ. والمؤكد أن هناك صعوبة ملازمة في التعامل مع الثقافة، إذ هي كما يقول تيري إيجلتون واحدة من بين الكلمتين أو الثلاث التي يكتنفها أشد التعقيد في اللغة الانجليزية، ولا يفوقها في ذلك سوى الكلمة التي تؤخذ في بعض الأحيان على أنها الضد، أو المقابل لها، أي كلمة "الطبيعة" (Nature)، التي تخص بوسام أنها الأعقد بين الجميع ("الكرمل"، ص109). ومن هذه الناحية لم تعد الثقافة "تعني كل شيء" أو "كل طريقة للحياة يعيشها الناس" بتعبير الناقد الأدبي والمفكر الاجتماعي الانجليزي رايموند ويليامز الذي كان إدوارد سعيد يكِنّ له احتراما كبيرا كما يبدو في إشاراته المتكررة إليه أو في نص الحوار المطول بينهما والمتضمن في كتاب

ويليامز "طرائق الحداثة" الذي ترجمه إلى العربية الناقد المصري فاروق عبد القادر(1999). رايموند ويليامز (1921 ـ 1988) أو "رايموند ويليامز: حكاية محارب" أخذا بعنوان السيرة التي أعدها عنه داي سميث لمناسبة مرور عشرين عاما على وفاته.

وتعريف ويليامز، للثقافة، ومن حيث هو تعريف "غربي"، يندرج ضمن "وحدة سياقية كبرى" لا تولي أهمية كبيرة لـ"المقاومة" التي ستصير رديفا للثقافة في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي. ومرد هذه المقاومة، التي هي "بديل" لا "رد فعل"، إلى "استراتيجية" الثقافة في الغرب. وفي هذا الإطار ليست هناك "ثقافة خالصة" أو "مجردة"، ومنشأ ذلك تعالق هذه الأخيرة وعبر أوليات "التأثر المتبادل"، وعبر "العمالة" التي يسهم فيها مثقفون وإعلاميون، مع السياسة والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد... إلخ. فلا مجال، إذا، لـ"الفهم الليبرالي التقليدي" للثقافة، فهذه الأخيرة "متورطة" و"متحيزة" باستمرار. ثم إن دعاوى العالمية والتعدد أو التنوع الثقافي لم ينتج عنها إلا المزيد من دعاوى "الانغلاق الهوياتي" و"التطرف العقائدي". وما يقال عن الثقافة ينطبق على "نظرية المعرفة" أيضا. ثم إن الإمبريالية ليست ذات صلة مباشرة بـ"المراكز" الإمبريالية فقط، وإنما هي نتاج "تفاعل" هذه المراكز مع "المحيط" العالمي من حولها أيضا. إضافة إلى أن

الإمبريالية ليست وطيدة الصلة بالسياسة والاقتصاد فقط، وإنما هي ذات صلة بالثقافة أيضا. وخطورة الثقافة، على هذا المستوى، لا تقل عن خطورة الاقتصاد والسياسة، وهذا ما شرحه ـ وبدقة فائقة ـ الراحل إدوارد سعيد في كتبه التي كرّسها لـ"نقد الاستشراق" ("الاستشراق" (1978) و"مسألة فلسطين" (1979) و"تغطية الإسلام" (1981) و"الثقافة والإمبريالية" (1993)... أو تلك التي خصصها لدور "المثقف المنفي" ("صور المثقف" (1994) و"خارج المكان" (1999) و"تأملات في المنفى" (2000).

وربما توجبت الإشارة قبل ذلك إلى كتاب تيري إيجلتون "فكرة الثقافة" (2000) الذي أحلنا عليه من قبل والذي حظي بعرض، مفصل، ومتميز، وترجمي أيضا، في مجلة "العربي" (العدد 565، 2005). وقد عدّه البعض "إنجيل الثقافة" و"رؤية عصر للواقع والتاريخ على مشارف القرن الواحد والعشرين". وسبب ذلك المصادر الكثيرة والنظريات المتعددة، بل المتعارضة، التي اعتمدها صاحب الكتاب في رصد مفهوم "الثقافة"... ودون القفز على أحداث ووقائع وتحولات مهمة كان لها تأثير بالغ على مستوى صياغة العالم مثل "العولمة" و"الصراع الشمالي - الجنوبي في عصر ما بعد الكولونيالية". غير أن ما تجدر الإشارة إليه أكثر، هنا، هو ذلك النوع من "الترادف" بين "الثقافة" و"الحضارة"

الذي يتحدر من "عصر التنوير" في ارتكازه على مبادئ "العقل". والأهم كيف أن هذا الترادف، ونتيجة أسباب محددة، سيتعرض لرجة ستجعل الحضارة، وبدءاً من نهاية القرن التاسع عشر، ترادف ما يناقضها. وفي هذا الإطار يمكن فهم موجات الاستعمار، والحط من أقدار الشعوب غير الأوروبية؛ ما سيفرض على الثقافة أن تتحلى بأكثر المواقف نقدية.

ومن ثم ستتبدى أهمية "النقد الثقافي" في "تصديه" للانزلاق الحاصل في الحضارة، وهو ما سيتجلى في كتابات عديد من المفكرين الغربيين أمثال شبنجلر صاحب الكتاب الأشهر "أفول الغرب". وكما ستتأكد أهمية النقد الثقافي في تصديه لـ"شر" من نوع آخر نعتته حنا أرندت، وفي السياق نفسه: سياق نقد الحضارة الغربية، بـ"الشر الهتليري" الذي ستكشف عنه الحرب العالمية. ولا يزال هذا الشر مسترسلاً في وقتنا الحاصر، وبصيغ وأشكال مغايرة. وفي هذا الصدد عادة ما تتم الإشارة إلى مقال تيودور أدورنو "النقد الثقافي والمجتمع" (1949) الذي يعد من النصوص الممهدة، وبقوة، لـ"النقد الثقافي". وقد حاولنا أن نعالج جانبا من هذا الموضوع في مقال "الأدب النقدي والبربريات القاتلة" كنا قد نشرناه في مجلة "الكلمة" الإلكترونية (العدد 2، فبراير 2007)، وبعد ذلك أعدنا نشره ضمن مقالات كتابنا

"الكتابة والهويات القاتلة" (2007). وفي ضوء ما سلف لا يبدو غريبا أن ينقل كتاب "فكرة الثقافة" مرتين إلى العربية: الأولى أنجزها ثائر ديب (2000)، والثانية أنجزها شوقي جلال (2005)؛ وكل ذلك في دلالة على "تجدد الترجمة" التي لا تفارق، هنا، دلالة "الفهم" و"إعادة الفهم" من أجل الانخراط في العصر.

ويغدو الأدب، في ضوء نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، "ممارسة خطابية" وبالمعنى الذي يعطيه ميشال فوكو لمفهوم "الخطاب"، أي من حيث هو أداة تسهم في "توجيه" التاريخ والإنسان والمجتمعات. على أنه يتم التشديد، أكثر، في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، على "السرد"، لكن بغير "التصور" البنيوي لهذا الأخير وعلى النحو الذي تم التعبير عنه في العدد الشهير (الثامن/ 1966) من مجلة "اتصالات" الفرنسية، وكل ذلك في المنظور الذي أفضى بهذا النوع من السرد إلى أن يختزل في "الموضوعية الداخلية التي تهتم بالسطوح والحيادية" (توجهات ما بعد الحداثة"، ص147). فالسرد أوسع من أن يحصر في مجرد "ألاعيب لغوية" أو "تقنيات بنيوية"، إنه مجلى لـ"التمركز الثقافي" ولـ"الهويات القومية" و"تورطها" في عمليات "التحبيك" و"الاختلاق" و"الهيمنة". إن الكاتب، وكما عبّر إدوارد سعيد، لا يتحدد انطلاقا من ذاته... إنه "مشروع".

وفكرة "الكاتب ـ المشروع" كانت قد تأكدت منذ كتابه الأول "جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية" (1966) وليس في كتاب "الاستشراق" اللاحق فقط. وفي السياق نفسه، أي سياق السرد، عادة ما يتم التشديد على "الرواية" باعتبارها "جنسا" أدبيا واكب المشروع الاستعماري. ثم إن هذا السرد ـ الذي تقوم عليه الرواية ـ يستند إلى "مرجعية" تاريخية هي قرينة التشديد على محورية عنصر "المكان" (ما بعد الكولونيالي) الذي يشكل جزءا من اللاوعي (لاوعي النص) في أثناء السرد.

ويكتسي التاريخ فهما خاصا في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في تشديدها على الثقافة المناهضة للكولونيالية. فهذا التاريخ يلتبس بالجغرافيا والإقليم أو "المكان" بالتعبير العائم لإدوارد سعيد. المكان الذي "يشكل" النص/ النصوص. وبالنظر إلى مسألة "التلاعب" بـ"الأمكنة" و"اختلاقها"، وصلة كل ذلك بـ"الذاكرة"، أو "عمل الذاكرة"، و"الجغرافيا" و"الموقف النصوصي"... ليس غريبا أن يتم التشديد على "بطل الدراسات الثقافية" المنظّر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (1891 ـ 1937) الذي أفادت منه نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في جوانب كثيرة، كنّا قد عرضنا لبعضها من قبل، ويهمنا منها الآن تمييزه بين "المجتمع السياسي" و"المجتمع المدني". وكل ذلك في المنظور

الذي يفضي إلى مفهوم "الهيمنة" (Hégémonie) الذي يفيد "السيطرة" على الشعوب، لكن دونما استعمال لـ"القوة". وتذكرنا ليلا غاندي بأن إدوارد سعيد يستحضر القول الفوضوي، عن السلطة باعتبارها مفسدة، للقول بأن السلطة تفسد بشكل خاص عندما تحتك بالمعرفة. وهذا، كما يقول لنا، هو الدرس الذي ينبغي استخلاصه من الاستشراق ("الكرمل"، ص61).

وتكون الهيمنة، في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، بواسطة "النصوص" أيضا؛ وهذا ما عبّر عنه ادوارد سعيد بـ"الموقف النصي": أي "تغير البشر بمجرد قراءة شيء ما" ("النقد والمجتمع"، ص144). غير أن النصوص، هنا، يعاد "تشكيلها"، أو "تكريرها" على غرار "تكرير" البترول، ووفق نظام "التنميط" وأنماط "التخييل" و"القولبة". وفي مثل هذا الإطار ليس غريبا أن تتسيد، وداخل الاستبناء، أو التشكيل، الخطابي (Mise en Dis-cours)، وكل شيء قابل لأن يصير خطابا كما يقول فوكو في "الكلمات والأشياء" (ص114)، الكليشيهات المختزلة والأحكام المسبقة والقوالب العنصرية والتخييلات الأيديولوجية... وغير ذلك من الأشكال التي لا تفارق دلالات "الاستئصال الثقافي" أو "الذبح البلاغي" أو "الذبح الأبيض" الذي تحدثت عنه الكاتبة الأمريكية توني موريسون في سياق حديثها عن "وضعية الكتابة

السوداء" في "الخيال الأمريكي" في كتابها "اللهو في العتمة" الذي كنا قد عرضنا له من قبل في سياق حديثنا عن صمت النقد وتورطه. فالتمثيل هنا لا يفارق الهيمنة؛ ما يجعله مُتمما لـ"العنف الاستعماري". ومن ثم منشأ "المقاومة".

وتجدر الملاحظة إلى أن "الأدب ما بعد الكولونيالي"، وهي تسمية تبدو أكثر وضوحا مقارنة مع تسميات أخرى كـ"أدب الكومنولث" و"الأدب الفرنكوفوني" و"أدب مقاومة الاستعمار"، لا يرتبط بفترة الاستعمار (أو حركات الاستقلال التي أعقبته) فقط، وإنما يمتد إلى يومنا هذا أيضا. ولا بأس من أن نشير إلى تسمية "أدب العالم الثالث" التي يشدد عليها إعجاز أحمد مقارنة مع تسمية "أدب الكومنولث" الذي هو تقريبا بناء من أبنية المجلس البريطاني ومقتصر إلى حد بعيد على زبائنه (ص99). ويتصور إعجاز أحمد أنه "إذا كان الاستشراق قد كُرِّس لإلقاء الضوء على العقيدة الفاسدة والاضطهاد الإمبريالي اللذين يسمان المعارف الأوروبية برمتها، خارج الزمن والتاريخ، فإن "أدب العالم الثالث" قد افتُرض به أن يكون سرد الصدق، ومعتمد الحقيقة المضاد، والعقيدة الصحيحة، والتحرر ذاته" (ص78). ومن ثم منشأ ما أسمته بينيتا باري بـ"الفطنة النقدية" التي انصبت على كتابات "العالم الثالث" من خلال إنتاج براديكمات قرائية جديدة،

ما وسّع من مجال الأدب المقارن ("التفكير في ما بعد الكولونيالية"، ص146). ويعترف الناقد والأكاديمي الأمريكي ميتشل W. J. T. Mitchel بأن معظم الأدب الجديد المهم يأتي من المستعمرات ومن أبناء الشعوب التي استعمرت اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا، أما النقد الجديد الأكثر استفزازا و"حداثة" فيأتي من المراكز الإمبريالية التي هيمنت على تلك الشعوب (حَديدي، ص 66/61). وعلى هذا المستوى الأخير يُعد إدوارد سعيد من الأسماء اللافتة التي أحدثت رجّة في "كليشيه" العالم الثالث المحدود بالاقتباس الآلي أو ما أسماه نايبول "لعب القردة": أي قدرة هذا العالم فقط على محاكاة الرجل الأبيض الذي ما زال يكبحهم (مصطفى ماروتش/ "الحق يخاطب القوة"، ص268). ولا داعي أن نعيد النقاش، هنا، حول "البعد السياسي المضمر" حتى في دراسات إدوارد سعيد الأدبية العميقة مثل "بدايات" و"العالم والنص والناقد"، وكيف أن هذا البعد يجعل دراساته تشتبك مباشرة مع مشروع التخلص من الكولونيالية في سياق البحث عن التخلص أو التجرد من "وهم الأصول والتفكير الأجنبي" (المصدر نفسه، ص271).

وكما يقول الروائي والكاتب العراقي علي بدر في حوار معه: "لقد أجبر الغرب نفسه لأول مرة أن يسمع كلاما يذاع من

مستعمراته القديمة، أن يسمع كلاما يقال من الآخر، إن أهم المثقفين اليوم في أمريكا هم من العرب والهنود والأفارقة، وأهم الروائيين في إنجلترا هم من الهنود والباكستانيين، وأهم الروائيين في فرنسا من الأنتين والمغرب العربي، وهذا يشمل العالم الغربي بأسره" (مجلة "عمان"، ص6). وهي الفكرة ذاتها التي كانت قد دافعت عنها الناقدة المصرية ماري تريزا عبد المسيح، من قبل، في مقالها "ما بعد الكولونيالية قراءة أولى"، قائلة: "والزائر لأي من العواصم الكبرى يلحظ خليطا هائلا من الثقافات، ولا يخفى على أحد اكتساح ثقافات جنوب شرق آسيا للقارتين الأمريكية والأوروبية، وشعبية الأدب المغربي والجزائري المكتوب بالفرنسية في فرنسا، والتداخل بين الموسيقا التركية والألمانية في بعض المؤلفات الموسيقية الشبابية في ألمانيا. فهناك حركة هائلة من الانزياح الثقافي بعد الحرب العالمية الثانية، أفرزته الظروف التاريخية ما بعد الكولونيالية" ("القاهرة"، ص11). ولم يستغرب إدوارد سعيد أن يصير معظم الكتاب الذين يعيشون في المهجر روائيين، لأن "العالم الجديد" بدا لهم بعيدا عن الواقع أو أشبه بـ"عالم الرواية اللاواقعي".

غير أن ما تجدر ملاحظته هنا خصوصا أننا نعيش في "زمن الرواية" كذلك، أن الرواية العربية شهدت أخيرا تحولات كبيرة

ومفيدة، لكنها كما يتأسف حليم بركات، مهملة في الغرب بحجة أنها غير مترجمة. هناك 100 رواية مترجمة حتى نهاية القرن العشرين كما يحصي بركات ("المجلة العربية للثقافة"، ص151 ــ 152). وثمة واقعة دالة يحكيها المستشرق روجن آلن في مقاله "الرواية العربية والترجمة" ويلخصها في أن "العلاّمة إدوارد سعيد" (كما يصفه) أرسل قائمة بأهم أسماء الروائيين العرب إلى ناشر أمريكي في مدينة نيويورك، وتسلم منه جوابا يرفض فيه فكرة النشر ويقول إن اللغة العربية لغة خطيرة". كما يعترض روجن آلن على كون نجيب محفوظ هو الكاتب العربي الوحيد الذي أفاد من مشروع ترجمة منظّم وتعاوني بأن المشروع كلّه تحت سيطرة مسؤولي مطبعة الجامعة الأمريكية في القاهرة التي حصلت أثناء الثمانينيات على الحقوق العالمية لنشر مؤلفات نجيب محفوظ ("الرواية العربية. . . ممكنات السرد"، ص262).

وكما تجدر الإشارة إلى أنه ليس كل ما يتضمن "إشارات" إلى "الاستعمار" أو "العرق" أو "الإقليم" أو "الأمة" . . . يندرج، وبالضرورة، في "الأدب ما بعد الكولونيالي" الذي صار، خلال العقود الأخيرة، وفي نماذج عديدة، "موضة" لا "استخداما نضاليا"، خصوصا بالنسبة للذين يكتبون، وبلغات أجنبية، "نصوصا سياحية" أو نصوصا مشروخة بما ينعت بـ"التوابل

الإتنوغـرافيـة" جنبا إلى جنب أولئك الذين يكتـبون بهـاجس أن تتـرجم نصوصـهم إلى الـلغـات الأجنبـيـة. فـالأدب مـا بعـد الكولونيالـي، سـواء كـتب بلغة أجنبية أو مـحلية، يتمظهـر عبر مـفـهـوم "الـنص" ذاته، "النص الثـالث" أو "النـص مـا بعـد الكولونـيـالي". وهذا الـنص بدوره ينطوي علـى "أنطولوجـيـا مخصوصة".

وفي ضـوء ما سلف نكون قـد أومـأنا إلى أن الأدب ما بعـد الكولونيـالي لا يقتصـر على الكتابة باللـغات الأجنبيـة خصـوصا الانجليزية والفرنسية، أي ما يعرف بـ"الكتابة ضد الكتابة" أو "الرد على الكتابة بـواسطة الكتابة" .(Writing Back)أجل إنه لا يمكن تلافي ثقل الـلغـة الإنجليـزية في هذه النظـرية، بل وتحـدّر أغلب مـؤسسي نظرية الخطـاب ما بعـد الكولونيـالي من الأنجلوفونيـة. ومشكلـة الإنجليز أن تاريخهـم جرى وراء البحـار كمـا قال هومي بهـابها ("موقـع الثقـافة"، ص301). ولا يبدو غـريبا أن يشـير أصـحاب كـتاب "الإمـبراطورية ترد بـالكتابة"، وهو مـرجع في موضوع نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي حتى إن كان "تمهيديا"، إلى أن "الكتاب معني بكتابة تلك الشعوب التي استعمرتها بريطانيا في الماضي، رغم أن جـزءا كبـيـرا مما يتناوله الكتـاب وثيق الصلة بأقطار استعمرتها قوى أوروبية أخرى، كفرنسا والبرتغال وإسبانيا"

(ص25). ومن ثم منشأ التشـديد على "الأنجلوفونية" وفيـما بعد الفرانكفونية. غيـر أن ما تجدر الإشارة إليه، هنا، هو أن النظرية لا يمكن حـصرها في هاتين اللغـتين فقط، بل إنه حـتى داخل الهند، باعتبارها أكبر مستعمرات بريطانيا، لا تمثل الكتابة الإنجليزية، فيها، وكمـا يشير إلى ذلك أصـحاب الكتاب السابـق، إلا جانبا صغـيرا وهامشيا في مجـمل الكتابة الهندية المعاصرة (ص158). فالاكتفاء داخل أدب ما بعد الاسـتعمار، بالآداب المكتوبة بـاللغة الإنجليزية، "أمر خطير" كما تقول آنيا لومبا (ص100).

ومن ثم لا يمكن التقـوقع في الأنجلوفونية والفرانكفـونية فقط في نطاق النظرية، فثـمة الأدب العربي رغم مشكلة التـرجمة التي أشرنا إليها قبل قليل. وحتى إن كانت اللغة العربية لم تتعرض إلى التدمـير والإزاحة، من قبل اللغـات الكولونيالية، كمـا حصل في المجتـمعـات الإفريقـية، باسـتثناء نسـبي حصل في بلدان المـغرب العـربي، وفي الجزائر بشكل خـاص، فلقد انطبع الأدب العـربي بدوره، وفي "عـالم مـا بعد الاسـتعـمار"، بـ"خطاب مـا بعـد الاستعمار"... وبالقـدر نفسه سعى، وفي "عالم الخطاب"، إلى "تمثيل الذات" و"فك الاستعمـار". وفي هذا الصدد ثمة نصوص عـديدة (سردية بـخاصـة) تعـالج الموضوع. وليس غـريبـا أن يتم التعـامل مع النص الروائي الأشهر "مـوسم الهجرة إلى الشـمال" (1966)، للكاتب السودانـي الطيب صالح (2009 ـ 1929)، لا

كنص "معبرٌ" عن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي وحسب، وإنما كنص "ممهد" للنظرية أيضا. ودون أن نتغافل عن العديد من النصوص الروائية العربية التي تندرج في شبه ما يمكن نعته بـ"مدرسة" الطيب صالح، خصوصا تلك النصوص القائمة على "الإضافة" لا "الاستنساخ". ولعل هذا ما يفسِّر إقدام إدوارد سعيد على الكتابة عن نصوص روائية عربية مثل نصوص غسان كنفاني وإميل حبيبي والطيب صالح نفسه وإلياس خوري وعبد الرحمن منيف... إلخ.

غير أن صاحب "الاستشراق" يظل "متحيزا" لـ"النصوص الغربية" في إطار "قراءته الطباقية" لـ"الغرب الاستعماري". وكثيرا ما شدد على ما أسماه "التأثير الأطول" للروائي جوزيف كونراد (1924 ـ 1857) في حياته، خصوصا روايته "قلب الظلام" التي تلقي بظلها المديد على كثير من نصوص "البيداغوجيا ما بعد الكولونيالية" كما يقول هومي بهابها ("موقع الثقافة"، ص375). وبالنظر لـ"التحيز" السالف لا يبدو غريبا أن ينظر إدوارد سعيد إلى "موسم الهجرة إلى الشمال" كـ"إعادة كتابة لعمل كونراد قلب الظلام، منظورا إليه الآن على أنه حكاية شخص يرحل إلى قلب النور، الذي هو أوروبا الحديثة، فيكتشف هناك ما كان مخبأ عميقًا في داخله" ("تأملات في المنفى"، ص221).

وكمـا تجدر الإشــارة إلى أن "الأدب ما بعد الكولـونيالي" لا يقـتـصـر على الأدب العـربي أو الإفـريـقي، وإنما يشـمل الأدب الآسيـوي وأدب أمريكا اللاتينية والأدب الكاريبي. . . وغـير ذلك من الآداب التي تنهض على أسـاس "السرد المضـاد" للإمبـريالية. هذا لكي لا نشـيـر إلى "آداب الاسـتيطـان الأبيض" كـالأدب الأمريكي والاسترالي والكندي. . . الذي اسـتطاع وإلى حد بعيد، أن يتحرر من تأثيرات الأدب الكولونيالي البريطاني، وأن يرسم - من ثم - "أفقـا" متـميزا عن أفق أو آفـاق آداب شعـوب القارات الثلاث (آسـيا وإفريقـيا وأمـريكا اللاتينية) التي خـضعت لسنوات طويلة للاسـتعـمار كان لهـا تأثيرها عـلى مستـوى اللغة والـهوية والذاكـرة. وتجدر الملاحـظة، هنا، وفي واحدة مـن المآخذ المركـزة على نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، إلى أنه ليست هناك أعمال تأسـيـسيـة على مـسـتوى المـقارنة بين الإمـبـراطورية الإنجليـزية والإمبراطورية الفرنسية، هذا لكـي لا نشير إلى مقارنة من نوع آخر مـــع الإمبراطورية الإسبانية أو البرتغـالية أو العثمانيـة. إجمـالاً لا تزال نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي ذات طابع أنجلوفوني، مما يحدُّ من اختبـارها على مستوى المقارنة العابرة للقـوميات والقارات والإثنيات والتواريخ.

وصفوة القول هنا إن نظرية الخطاب مـا بعد الكولونيالي تمتلك "قـابلية للتطبـيق" (Applicabilité) على مـستوى أوسع يـسمح

برصد آليات "السرد" في النصوص الأدبية غير المكتوبة، وبالضرورة، باللغة الإنجليزية أو الفرنسية. فالفيصل، هنا، وبما في ذلك داخل الأدب العربي، الذي يهمنا، وفي سياق "درس إدوارد سعيد"، هو "أنطولوجيا النص ما بعد الكولونيالي" أو عناصر "الأنطولوجيا الكولونيالية للنص" التي تتمظهر عبر: مستويات التلفظ، السرد، المسرود له، التمثيل الذاتي، الصورة: صورة الآخر، أو بالأحرى انشطار الأنا والآخر، ألاعيب اللغة، الشخصيات، التيمات، الازدواج اللغوي، الشفاهيَة، وتسرب التراث الشفوي... إلخ.

على أن أداء "المثقف" لدى إدوار سعيد لا ينحصر في دائرة نقد الأدب فقط وفي تدبر الناقد، ومن حيث هو "منتج" لا "وسيط"، لدلالات النصوص (الروائية بشكل خاص) المعتبرة والمكرسة أخذا بالفكرة القائلة بأن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، وككل النظريات المؤثرة، لها نصوصها التي تتكئ عليها شأنها في ذلك شأن المفكرين والنقاد الكبار الذين استندوا بدورهم إلى "نصوص متعينة" وسمت "نصوصهم الموازية" في دلالة على "الفكر القرائي" المتسرِّب في النصوص الأخيرة. وفي هذا الصدد لا داعي للحديث عن "تأثير" جوزيف كونراد في منجز سعيد. كونراد الذي كان له تأثير عميق في الأدب المعاصر

ممثلا في قامات عالميـة كوليام فولكنر وأرنست همنغواي وف. س. نايبول... إلخ. وكـونراد الذي يقدم حالة هجـينة وبدءا من اللغة التي سيكتب بها إذ لم يكتب بلغته الأم ولا بلغته الثانية (الفرنسية) اللتين تعلمـهما منـذ صغره، وإنما سـيكتب باللغة الإنجليـزية التي سيعلِّم نفسـه بنفسه إياهــا. بل إنه سيولّد لغة إنجليزيـة جديدة، لا سيما من ناحـية الكثير من العبارات المتناثـرة في أعماله. كانت ولادته "قيصرية" في عالم اللغة كما قيل. ويشرح تيري إيجلتون، في كتابه "النقد والأيديولوجيـا"، أن اللغة، التي تعد من بين أكثر التداولات اليوميـة براءة وتلقائية، هي في الواقع أرض (Terrain) مجرّحة، مصدعة ومقسّمة بواسطة زلازل التاريخ السياسي، مكسوة بجثـث الصراعات الإمـبرياليـة والقومـية والإقليـميـة والطبقـية" (ص71).

فالكاتب بدوره يقوم بـ"دور المثقف" كما يتصور إدوارد سعيد في "صور المثقف" (ص81). وهي الفكرة التي كـان قد قـال بها جان بول سارتر في كتابه "دفاع عن المثقفين"، لكن دون أن يماهي بين الطرفين. يقول هذا الأخير: "فلن تكون للمثقف من مهمة غير فنه. ولكن لا مرية مع ذلك في أن هناك كتـابا يلتزمون وينخرطون في معترك النضال من أجل تحقيق الشمولية إلى جانب المثقفين، إن لم نقل في صفوفهم" (ص68). وبما أننا سنعرض لأوجـه التشابه

والاختلاف بين تصور الرجلين للمثقف فإنه يمكن القول بأن سعيد كان قد أكد من قبل فكرة "الكتابة" باعتبارها "مشروعا" يطوعه صاحبه في "المواجهة الأعرض"، وباعتبارها "حضورا نقديا مستقلا" لا باعتبارها "مهنة" تمتهن صاحبها وتشلُّ من حضوره النقدي. وكما عرض سعيد للصلة التي تصل ما بين الطرفين في كتابه اللاحق على "صور المثقف" (1994)، ونقصد إلى كتابه "الإنسنية والنقد الديمقراطي" (2004) الذي أنهاه بفصل حول "الدور العمومي للكتاب والمثقفين" هو بمثابة تطوير لـ"صور المثقف". وكما يشرح سعيد فالكاتِب، في الاستخدام اليومي للغات والثقافات التي ألفتها، هو الإنسان الذي ينتج الأدب، أي هو الروائي والشاعر والكاتب المسرحي. غير أنه، وكما يعترض، تصاعد، على مدار الفترة الأخيرة من القرن العشرين، اكتساب الكاتب لصفات الجدال والاعتراض المنسوبة عادة للمثقف لا سيما من ناحية عبارة سعيد الأثيرة حول "قول الحق في وجه السلطة". ومن ثم منشأ الوصل أو الدمج بين الطرفين في سياق تأكيد انتماء كل طرف إلى الآخر على الرغم من الأصل والتاريخ المنفصلين لكليهما. ولذلك لا حاجة للتمييز بينهما ما دام كلاهما فاعلا في الحيز العام. ويتصور سعيد أن أحد معالم الحداثة هو كيفية اجتياح الحيز الجمالي والحيز الاجتماعي في حال من التوتر المستدام (ص148 ــ 147).

وهذا لكي لا نقارن موقف كل من سارتر وسعيد من دور الناقد الذي كثيرا ما شدّد عليه سعيد، بل تصور أنه أهم ما يدلّ على "خطابه" في سلّم الجبهات والواجهات التي خاض فيها. هذا بالإضافة إلى حس الناقد الذي تجلى في النقد الموسيقي والنقد السياسي الذي خاض فيه سعيد. وقد نظر سارتر، في بعض المواضع، بعين من الريبة والتشكيك إلى دور النقد، بل سخر سخرية قاسية من النقاد الذين ظلّوا يقتصرون في نقدهم على دراسة جوانب الكتاب من نواحي الصياغة أو النواحي النفسية كما يشرح محمد غنيمي هلال مترجم "ما الأدب" (ص45). يقول سارتر: "ولا يصح أن يغيب عن الأذهان أن أكثر النقاد هم من بين الكتّاب الذين لم يواتهم الحظ، والذين وجدوا لأنفسهم، على شفا اليأس، عملا هادئا هو حراسة المقابر" (ص45). ولعل هذا ما يندرج ضمن ما عبّر عنه إدوارد سعيد، في "الإنسنية والنقد الديمقراطي"، بـ"التاريخ الطويل من الهجوم على النقاد بما هم وحوش بغيضون نيّقون لا يجيدون أكثر من الشكوى وممارسة الفصاحة المتحذلقة" (ص146).

غير أن أداء المثقف لا يتمظهر في مستوى خطاب ما بعد الاستعمار فقط، لا سيما في أثناء التصدي لأشكال القولبة والتخييل والتأويلات الخاطئة المتصاعدة... وغير ذلك من الأشكال

التي يفرضها الاستشراق التقليدي والحديث. إذ يمكن لهذا الدور أن تقوم به الموسيقي أيضا، ويعطي إدوارد سعيد مثالا بعازف البيانو الكندي اللامع غالين غولد (1982 ـ 1932) الذي كان موسيقيا فنانا، متعاقدا مع شركات كبرى لتسجيل موسيقاه؛ لكن ذلك، كما يواصل إدوارد سعيد، لم يمنعه من العمل على تحطيم مقدسات الموسيقا الكلاسيكية عبر إعادة تفسيرها وبالتعليق عليها، الأمر الذي كان له أبعد الأثر في كيفية التقديم والتقويم للأعمال الموسيقية" ("صور المثقف"، ص80). بل إن ما قام به إدوارد سعيد نفسه، وهو صاحب المقالات العديدة حول الموسيقا، مع عازف الأوركسترا اليهودي الأرجنتيني دانيال بارنبوم، ومن منطلق الوعي بأهمية الموسيقا على مستوى "التمثيل"، ومن منطلق الحرص على "الهوية المركبة"، دليل على دور المثقف الذي يجابه على صعيد الموسيقا من أجل تنمية التفاهم وترسيخ قيم الحرية والتسامح... بين الفلسطينيين والإسرائيليين. حتى إن كان هذا لا يعني البتة أن الموسيقا يمكنها أن تحل مشاكل "الشرق الأوسط" كما يقول دانيال بارنبوم نفسه في الكتاب المشترك مع إدوارد سعيد "نظائر ومفارقات: استكشافات في الموسيقا والمجتمع" (الترجمة الفرنسية، ص 218-219).

ويصنِّف دانيال بارنبوم نفسه، وكما قال في حوار مع أدونيس،

ضمن الاتجاه الفكري اليهودي المنخرط في "كونية التجربة الإنسانية" التي انتمى إليها سبينوزا وهاينرش هاينه ومارتن بوبر وسيغموند فرويد. . . إلخ. وقد كان شارك إدوارد سعيد فكرة "الديوان الغربي - الشرقي" التي ولدت العام 1998 والتي تأسست عمليا العام 1999. وقد ضم المشروع عازفين شباناً يهوداً وفلسطينيين ومصريين وسوريين ولبنانيين وأردنيين، إضافة إلى مجموعة من الموسيقيين الألمان. وقد عزفوا جميعا في فيمار في ألمانيا لمناسبة مرور مئتين وخمسين عاماً على ولادة جوته صاحب الديوان الشهير الذي استوحي منه اسم الأوركسترا (جريدة "الحياة"/ 25/9/2008).

وقد صاغ إدوارد سعيد تصوره للمثقف في كتابه "صور المثقف" (1994) الذي ينطوي على أفكار ثاقبة بخصوص موضوع المثقف على الرغم من أنه عبارة عن محاضرات كانت قد بثتها الإذاعة البريطانية ضمن "محاضرات ريث" التي كان قد افتتح سلسلتها العام 1948 واحد من أبرز مثقفي بريطانيا في القرن العشرين برتراند راسل. الكتاب الذي سيواصل فيه إدوار سعيد الحديث عن إحدى مهام المثقف المتمثلة في بذل الجهد لتهشيم الآراء المقولبة والمقولات التصغيرية التي تحد كثيرا من الفكر الإنساني والاتصال الفكري (ص12). ويظهر أن إدوارد سعيد يشترط شروطا عديدة تبدو ضابطة لما يمكن نعته بـ"أداء المثقف العصري" في

"المحركة" في "الفضاء" أو "العالم العام" تبعا لتوصيفه (ص38).
وأول هذه الشروط: "العالمية"، وثانيها "الاستقلالية"، وثالثها "المهنة الفكرية"، ورابعها "المنفى".

وقد لا تخفى الصعوبة الملازمة لتعريف المثقف، وكما قال محمود درويش، في حوار من حواراته، يمكن أن نعثر على تعريف لـ"الملائكة" في حين يتعذر العثور على تعريف لـ"المثقفين". وهي الصعوبة ذاتها التي استشعرها إدوارد سعيد، مما جعله يقول: "ففي معظم المكتبات الراقية في الغرب، التابعة للجامعات أو المخصصة للأبحاث، يستطيع المرء اكتشاف آلاف العناوين عن مثقفين في بلدان مختلفة، يستدعي فهم كل مجموعة منها فهما كاملا سنوات عديدة" (ص40). غير أن خلفية "العالمية"، التي تحركه، هي ما جعلته يحرص على إعطاء صورة عالمية للمثقف. وهو ما تؤكده النماذج التي يستشهد بها والتي يقع في مقدمها نعوم تشومسكي الذي اشترك معه في أكثر من كتاب وبرتراند راسل الذي أشرنا إليه قبل قليل وجان بول سارتر الذي يحيل عليه إدوارد سعيد في أكثر من موضع... وقد اعتمد هؤلاء "لغة عالمية" "مصممة كي تكون لكل بلدان العالم وأعرافه أو لا تكون لأحد منها" (ص 40 ـ41). هذا لكي لا نشير إلى أنطونيو غرامشي أو نقيضه جوليان بندا

وسواهما من المنظرين والمبشرين والمخبرين الذين استند إليهم إدوارد سعيد في صياغة تصوره النظري لـ"المثقف النقدي" أو "المثقف الجدلي الاعتراضي".

ويتأكد الحضور المستقل للمثقف من خلال ما ينعته سعيد، وفي أكثر من موضع من الكتاب، بـ"المثقف الفرد" الذي هو مدار اهتمامه. وتتحدد هذه الاستقلالية تجاه المؤسسات الثقافية والشركات العالمية والحكومات السياسية التي ينجم عن الارتباط بها "امتهان" المثقف و"تبعيته" وبيعه لخبرته، مما يفقده صوته النقدي المخصوص الذي هو مركز تمثيلاته ومركز تصديه للأعراف السائدة. وكما تجدر الإشارة إلى أن إدوارد سعيد يفكر في استقلالية أخرى تجاه "اللغة القومية" التي يكتب بها وفيها ولها المثقف، وهي عملية صعبة ذلك أن "كل إنسان [وقبل المثقف] يسيطر عليه مجتمع ما، مهما كان المجتمع حرا ومنفتحا، ومهما كان المرء بوهيميا" (ص77). وعلاوة على إكراهات "الولاء" التي لا تحول دون مزاولة المثقف مهام "النقد" يجترح إدوارد سعيد "هامشا" للمثقف بموجبه ينازع هذا الأخير "المعايير السائدة" المرتبطة بـ"الأمة" (ص48). غير أن هذا الدور لا يفضي إلى أي نوع من "التدمير العدمي"، لأن المثقفين، وتبعا لتوصيف غرامشي الذي يحيل عليه سعيد، يظلون "المحور" لأعمال المجتمع العصري (ص27) جنبا إلى جنب التعريف

الأشهـر للثقافـة، ومن قبل غرامشي نفسه، باعـتبارها "إسـمنتًا اجتماعيًا".

ولا يبدو غريبا أن تفضي بنا "الاسـتقلالية" إلى شرط "المهنة الفكرية" أو "المثقف الهاوي" الذي يخصص له سعـيد حيزا مهما في الكتاب. ويتمظهر المثقف الهاوي من خارج دائرة "الاحترافية" التي ينتـقدها إدوارد سـعيد، وبـشدة، خصـوصا في أمـريكا التي صارت فيها "سياسات التخصص تكتسح كل شيء" (نص الحوار/ الكرمل، ص130). هذا بالإضافـة إلى أن كلمة "مثـقف" ذاتها، في أمريكا، أو "السياق الأمريكي"، أقل استخداما وتداولا مقارنةً مع كلمة "محترف" أو "متـخصص" التي شكلت المعيار الأساس للإنتاج النقدي والفكري خلافا للساحـة الفرنسية والانجليزية وحتى العربيـة. وقد ارتبط المثقف، في أمـريكا، بـ"جاذبية غيـر عادية" لـ"مراكز القـوى" التي تكافئ، لكن شريطة إسهـامه في "صناعة الرأي" المحكومـة من أساسـهـا بـ"تضليلات مـؤرخي السـياسـة ومـقالـب وسائل الإعـلام" كـما يـنعتـهـا روجيـه غـارودي في "الأصوليات المعاصرة" (ص131).

ويلخص إدوارد سعـيد التعارض القائم بين "المـثقف الهاوي" و"المثـقف المحتـرف" قائلا: "إن المحـتـرف يدّعي حق الاكتـرات بداعي المهنة، ويتظاهر بالموضوعيـة، في حين أن ما يحرك الهاوي

ليس المكافآت ولا إنجاح التخطيط العاجل لمهنة العمر، وإنما ارتباط تعهدي بأفكار وقيم في المجال العام" (ص112). وكما أن صاحب "الاستشراق" ضد أن "يظل المثقف على الشاطئ، يستكشف بحذر درجة حرارة المياه من حين لآخر، ويظل معظم الوقت بعيدا عن البلل" (ص112)، وضد "أن يعتلي المثقف المنبر. . ." كما في التصور الرومانسي. فالمثقف مطالب بـ"التورط"، ومن منطلق مضاعفة الوعي، في القضايا اللاهبة، ومطالب بأن يكون أداؤه "محرجا"، وحتى لو جعله ذلك في غير "منجى من الأذى" (ص77). فنموذج هذا المثقف أو المثقفين، وسعيد بدوره يستحضر صيغة الجمع، "إله" من نوع آخر هو "بروميثيوس ـ البطل" الذي يشير إليه بول جونسون في الصفحات الأولى من كتابه "المثقفون" (1989). غير أن "البروميثيوسية" لا تحقق لهذا المثقف إلا "موقعا هامشيا"، لكنه جدير بأن يضمن له "قول الحق في وجه السلطة".

وقد سلفت الإشارة في أثناء الحديث عن تشكلات نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي إلى المنفي الذي هو واحد من الأسباب الأساسية التي كانت وراء ظهور النظرية. المنفي الذي يندرج في صميم تشكل مفهوم الأمة بأمريكا التي تؤطر، وعلى مستوى الخلفيات الكبرى، معظم كتابات مؤسسي النظرية. وقد أخذ إدوارد سعيد يكتب عن موضوع المنفى منذ ثمانينيات القرن الماضي؛ بل

خص الموضـوع بثـلاثة كتب أسـاسـية، هي: "صـور المثقف" (1994)، "خـارج المكان" (1999)، و"تأمـلات حـول المنفى" (2000). هذا عـدا العـديد من المقـالات التي يشـيـر فيـهـا إلى الموضوع. ويستهل فصل "المنفى الفكري: مـغتربون وهامشيون"، من كتاب "صور المثقف"، بالإشارة إلى المنفى باعتباره "أحد أكثر الأقدار مدعاة للكآبة" (ص17). ويضيف أن المنفى ساد في أزمنة ما قبل العصر الحديث، غير أنه تحول إلى "عقاب سياسي شرس" لمجموعات وشعوب بأسرها في القرن العشرين لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية التي أفصحت عن ترسيم خرائطي جديد للعالم (عالم ما بعد الاستعمار).

ويهتم إدوار سعـيد بـ"المنفيين اللامستـوعبين" في الغرب من المثقـفين الأفراد الذين لم ينزحوا من البلدان المسـتعمَـرة إلى المراكز المتروبوليـة بدافع من الرغبـة في "التمـاهي" مع الثقـافة والمواقف السيـاسية السائدة على نـحو ما فعل ف. س. نايبـول الذي صار "مرجـعا" في الموضوع بعـد أن رضع "حليب الاستـعمار" كـما يسخر منه سعيد. ومن هذه الناحية يمثل إدوارد سعيد موقفا مضادا لـ"المسـايرة" و"الاندماج"، وكـان من البـدهي أن يجلب له هذا الموقف متـاعب عديدة. على أن المنفـى، بالنسبة له، لا يـكتسي، أبدا، صورة سيـاسية وشخـصية قاتمة. وفي هذا السـياق يمكن أن

نلتقط من كتاباته المتفرقة إشاراته إلى "مسرات المنفى" و"إنجازات المنفى" و"فوائد المنفى" و"شرف المنفى"... جنبا إلى جنب تصوراته حول "المنجز الأساسي في الثقافة الغربية الحديثة" الذي "صنعه المنفيون والمهاجرون اللاجئون" و"التفاعل بين القومية والمنفى"... ودون أن نتغافل عن تسمية جوليا كريستيفا "لذة المنفى" التي يشير إليها هومي بهابها في كتابه "موقع الثقافة" موازاة مع "لذائذ النفي الفردي وليس المفروض" (ص267). وما لا يتكلم عنه أدورنو الذي أفاد منه سعيد في موضوع المنفى، ومن حيث هي "وطن للكتابة"، هو "مسرات المنفى" أي وكما يشرح "تلك التكيفات المختلفة للعيش وما يتيحه أحيانا من جوانب مدهشة، مما يفعم وظيفة المثقف بالحيوية، دونما أن يسكّن نهائيا على الأرجح كل قلق أو كل شعور بالعزلة المريرة" (ص67). وعلاوة على ما سلف فالمنفى، وفي المنظور السعيدي دائما، يخلق معجزات في حالات التكيف (ص60). والمؤكد أن هذه "المعجزات" تنطبق، أكثر، على اليهود مقارنة مع الأعراق الأخرى التي تقيم في أمريكا. وإدوارد سعيد، وهو الأكاديمي الأمريكي والكاتب الفلسطيني، واحد من الذين أفادوا من المنفى الذي خوله مكانة "المثقف العالمي".

والمنفى، بالنسبة لإدوارد سعيد، "حالة فعلية ومجازية" في آن واحـد (ص16-62). بل إن هذا المنـفى، وفي النظر الأخـير، "ميـتافيزيقـي"، أي ذلك النوع من المنفى الذي يعيشـه المرء حتى داخل بلده الأصلي ("المنفى الداخلي"). وفي هذا الصدد يمكن أن نفـهم تشديده على تيـودور أدورنو(1969 ـ 1903) ("الضـمير الإنساني لمنتصف القرن العشرين" كمـا ينعته) الذي كان مهيئا لأن يصبح منفيـا قبل ذهابه إلى أمريكا؛ بل إنه بعد عـودته منها، العام 1949، ظل، وإلى وفاته، يعـيش حال المنفي. ودون أن نتـغافل، هنا، عن "أطروحة" أدورنو نفسه حول "الأوطان مؤقتة باستمرار" التي يشير إليـها سعيد فـي "تأملات حول المنفى"(ص28). ودون أن نتغافل أيضا عن أطروحة "التسكع الأبدي" لـ"مواطن" أدورنو الناقد والفـيلسوف اليهودي فـالتر بنيامين الذي يحـيل عليه إدوارد سعيـد كثيرا في كـتبه. إن إدوارد سعـيد نفسه أقر، وفـي أكثر من موضع وحـوار، بعدم استعداده لـلعيش في وطنه "فلسطين"، بل إن فلسطين ذاتهـا ليست ـ كـمـا أسلفنا ـ إلا "فكرة": "لا مكان فـعلي". إنه الوجه الآخـر لـ"المثـقف المنفي الدائم" (ص65) الذي يجـعل من الكتابة "وطـنا" والذي لا يملك أي سلاح غـير سـلاح "السخرية" داخل المنفى ذاته.

أجل يتصور إدوارد سـعيد أن المنفى "بديل" لا "امتيـاز"، غير

أنه منح المثقف الذي يقيم في المتروبول "امتيازا" لم يمنحه للمثقف المقيم بين "الأهالي" في بلده الأصلي. بل إن المسألة تتجاوز كل ذلك نحو "الحسم" في مفهوم "المثقف" ونحو "المساواة" بين هذا الأخير والمنفي. ويلخص ستيفن هاو في مقال "إدوارد سعيد: المسافر والمنفى" (ترجمة صبحي حديدي) هذه الفكرة قائلا: "وفي العديد من المرات تأمل سعيد محاسن، ومشاق، أن يكون المرء غريبا خارجيا، منفيا. وكان في العادة يشدد على المزايا الفكرية التي يمكن كسبها من تلك المواقع، وأعطى المنفيّ أو النازح الفكري مكانة حاسمة في تكوين الثقافة المعاصرة. ولقد أوحى بأن وعيا "منفويا"، وعلاقة ظلت إشكالية مع "الوطن" الضائع، شكلتا موقفه النقدي بأسره وأثرتا في طريقة تفكيره وكتابته، حتى في أعماله الأقل احتواء على السياسة" (الكرمل، ص 23). هذا إذا ما لن نقل بأنه سوّى، ومن جوانب عديدة، بين "المثقف" و"المنفي".

تلك هي أطروحة المثقف النقدي الانشقاقي المترحّل، أو المثقف، وتبعا لمفردات الكتاب، كـ"منفي" و"هامشي" و"هاو" و"خالق لغة تحاول قول الحق في وجه السلطة"، التي دافع عنها إدوارد سعيد في وضوح تام. غير أن ما لم يصرّح به هذا الأخير، وهو يدافع عن أداء المثقف في الفضاء العام، هو "أطياف المثقف الرسولي" الذي هو، ومن وجوه عديدة، صورة لإدوارد سعيد

نفسه في كتاباته القائمة على "التحليل" و"التشخيص" و"السجال" و"التسارر". ذلك المثقف الموزع بدوره على الأرض والمنفى. . . الدنيا والمدن الفاضلة في آن واحد كما قال فيصل دراج في مختتم دراسة مركزة لـ"صور المثقف" عند إدوارد سعيد (الكرمل، المرجع السابق).

وكثيرا ما تمّ التشديد على تأثير المنظّر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (1937 ــ 1891) في منجز إدوارد سعيد (2003 ــ 1935)؛ ثم إن هذا الأخير بدوره كان لا يكف، وسواء في مقابلاته أو في كتاباته، عن التشديد على هذا التأثير. غير أنه ثمة أسماء أخرى، كان لها هي الأخرى بعض التأثير في المنجز السعيدي، وإن كانت لا تقارن بتأثير غرامشي (الذي سلفت الإشارة إليه قبل قليل)، كالفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو والروائي الإنجليزي (من أصل بولوني) جوزيف كونراد والفيلسوف الجمالي الألماني تيودور أدورنو والمؤرخ والمفكر الإيطالي جيامباتيستا فيكو. . . إلخ.

وجان بول سارتر (1980 ــ 1905) واحد من الأسماء، الأخرى، التي اتكأ عليها إدوارد سعيد، ضمن ترسانته القرائية، في التنظير لـ"صور" أو "تمثيلات المثقف". وليس من شك في أن الفيلسوف الفرنسي الأبرز، والأشهر، سارتر، كان قد أكد

حضـوره، وفي العالم ككل، وعلى مـدار الخمسـينيات الصـاعدة والسبعـينيات النازلة، من خلال جبهات مـتعددة تمكّن من أن يصل داخلها مـا بين النشاط الفلسفي والسرد الروائي والتـأليف المسرحي وكتـابة المقال والتـعليق على الأحداث والوقـائع والمستـجدات التي كانت تعصف بالعالم وقتـذاك. هذا بالإضافة إلى دور المثقف الذي يكون، ومن منظور الحـاضـر، هو الأهم؛ ذلك الدور الذي أصّـر عليه سـعيد وبما في ذلك داخل "الحـيز" أو "المشهـد العام" الذي كثـيرا ما كان سـارتر يؤثثه بحضـوره اللافت والساطع. ومن هذه الناحية، وعبر هذا النوع من الحـضور المتنوع، فإنه بلغ حد "أيقونة العصر" التي تجاوزت التأثير في مجال الذهن نحو التأثير في مجال السلوك. ومن ثم ارتـقى سـارتر إلى أن يكون "ملهم الشبـاب" و"معبـود العالم الثالث" الذي ناصر أغلب قـضاياه، بل كان وراء إشاعة اصطلاحه كما أسلفنا.

والظاهر وهو مـا تُعلِّمنا إياه الدراسـات التـأويليـة، أن النص (النص المكرّس والمعتبر، تعيينا) يظـل محكوما بـ"تاريخانيته" التي هي قرينة سياقه التـاريخي المخصوص الذي هو مدار تشكلات هذا النص، خصـوصا من ناحيـة مفهـوم "الخطاب" الذي يكون مناط التأويلات أو بالأدق صراع التأويلات. غير أن هذا الصراع، وعلى أرض التأويل ذاته، لا معنى له من خـارج دائرة الحاضر أو "شرط

الحاضـر" الذي هو قرين "تاريخـية القـراءة" ذاتها في التـباسـها بالسياق التـاريخي الراهن. ومن ثم تتبدى أهميـة "النص التحتي" في سياق البحث، اللاهب، عن "الأفكار" التي تفيد على مستوى "إضاءة الحاضر" من خلال "التأثير" أو "الاستبناء الخطابي" الذي هو قرين "الأفكار" التي تتـحول إلى "قوة مادية" تبعـا للتوصيف الماركسي.

وعلى هذا المسـتوى الأخـير، وحتى إن كـانت تتبـدى، لنا، والآن تعيينا، أفكار، كثيرة، لسـارتر، في شكل "قيمة تاريخية"، وحتى إن كانت تـتبدى لنا، كذلك، في شكل "شـعارات" كانت تفرضها المرحلة، مـرحلتها، فإن بعض هذه الأفكار لا تزال تنطوي على "قابلية تطبيقية" تسـمح بـ"ترهينها" في الحاضر. وفي مقدّم هذه الأفكار فكرة "المثقف" التي سلفت الإشارة إليـها قبل قليل. غيـر أن مثل هذا "الترهين" سيـبدو عديم الفـائدة من خارج دائرة "الفكر الـقـرائي" الذي يتـواشـج مع "الواقع" عـبـر إواليـات "الاستقطار" لا "الاسـتنساخ" وعبر إواليات "التـأثر المتبادل" لا "التوصيف المتهـالك". وكل ذلك في المنظور الذي لا يفارق مدار "التناص الموجب" الذي يصل، وفي حـال فكرة المثقف ذاتهـا، ما بين "تاريخـية النص" (المتـمثلة، هـنا، بفكرة المثقف السـارترية) و"تاريخية القارئ" (المتمثلة، هنا، بإدوارد سعيد).

وفي الحق فإن التأثير السارتري في العالم العربي أوسع بكثير من أن يتم حتى جرد علاماته الكبرى. وفي حال إدوارد سعيد، وكما أكدنا، في أكثر من موضع، ورغم بعض ميوله العربية، يظل، في النظر الأخير، نتاج "السياق الأكاديمي الأمريكي". وكان سارتر بدوره يتصور، في كتابه "ما الأدب" (1947)، أن المثقفين، في الولايات المتحدة الأمريكية، كانوا يشبّهون الأفكار الأوروبية بباقة ورد تشم غير أنها سرعان ما تذبل وتلوى ويلقى بها ما دامت تذبل بسرعة (النسخة الفرنسية، ص241). وفكرة المثقف ذاتها، وكما سنلاحظ بعد حين، لم تكن متداولة في السياق الأمريكي بالنظر إلى لغة "التخصص" و"الاحترافية" التي تبدو مهيمنة وكاسحة. وأهمية إدوارد سعيد تكمن من هذه الناحية بالذات: ناحية البحث عن دور مفترض، ومحتمل، لـ"المثقف" داخل السياق الأمريكي المرتّب والمعاكس.

ويمكن الوصل بصدد مفهوم "المثقف". ومن بعض الوجوه، بين تصور إدوارد سعيد وتصور جان بول سارتر. وكان هذا الأخير قد صاغ تصوره في أكثر من كتاب وبخاصة في كتابه "دفاع عن المثقفين" (1972) الذي ضم ثلاث محاضرات كان قد ألقاها في اليابان العام 1965 جنبا إلى جنب حوارات لاحقة حول المثقف ذاته والكاتب والوضع السياسي في فرنسا (أحداث 1968 بخاصة)

وأحداث كانت لا تزال ـ وقتـذاك ـ تلقي بظلالها في العالم ككل كحـدث "حرب الفيـتنام" ومخلفات "الاسـتعمـار البشع" الذي تعرضت له الجزائر. . . إلخ.

والظاهر أنه يمكن أن نصل بينهما من ناحية أفكار عديدة كتلك التي تعنى بـ"المثـقف الفرد" و"واجب المثقـف" وعدم "استـقرار مفهوم المثقف" وخطورة "استعمال المثقف" وخطر اختزال دور هذا الأخيـر في "التقنيـة" . . . إلخ. وسيكون من المفـيد، في سـياق الوصل بينهما، التذكيـر بالمثقفين الذين "ناصرهـم" كل من إدوارد سعيد وجان سارتر مثل الكاتب العـبقري جان جنيه والطبيب فرانز فانون. فقد خص سارتر جان جنيه بكتاب خلافي "القديس جنيه" (1952)، مثلما خص كتاب فرانز فانون "معذبو الأرض" (1961) بمقدمة قوية اعتبـرها بعض منتقدي سارتر "دموية". الكتاب الذي صودر في الحين داخل فـرنسا التي كانت على مشـارف أن تصبح، بتعبيـر سارتر، "مرضا نفسيـا" لا "بلدا" كما في الماضي، وعلى وجه التحديد في تلك الفترة التي كان يكفي فيها أن يلتقي فرنسيان حتى تكون بينهمـا جثة كما يواصل سارتر في نص المقـدمة. وكما لخّص سارتر أيضا: "اقرؤوا فانون: فـستعلمون أن جنون القتل هو لاشعور المسـتعمرين الجماعي، في زمن عـجزهم". وفانون الذي "هو أول من يلقي النور مجددا، بعد أنجلز، على مولد التاريخ".

هذا بالإضافة إلى مناصرة سارتر لبعض قضايا "العرب" و"العالم الثالث" بصفة عامة عدا قضية فلسطين التي صمت عنها لفائدة "موقفه القوي المؤيد" لإسرائيل. وفي هذا الموقف "شيء من الجبن"، وصاحبه كان "يخشى أن يتهمه أصدقاؤه في باريس بمعاداة السامية إن قال أي شيء يساند به حقوق الفلسطينيين" كما وصف جان جنيه نفسه. فقد "استعبدت الصهيونية" هذا "المفكر الغربي العظيم" كما لخص إدوارد سعيد في المقال نفسه الذي خصه لجان جنيه ("عن أعمال جان جنيه الأخيرة"/ ألف، ص230).

وكان من الواضح أن يسجل على سارتر هذا الموقف ومنذ فترة طويلة تعود إلى زيارته للقاهرة، وبدعوة من "دار الأهرام"، العام 1967. ودون التغافل عن العمل الذي كان قد خصَّه لليهود والذي كان قد ظهر العام 1946، ونقصد إلى كتابه "تأملات في المسألة اليهودية". هذا عدا إشاراته المتكررة بخصوص الموضوع نفسه. وإذا كان الكاتب سهيل إدريس (وهو واحد من مترجمي ومقدمي سارتر في العالم العربي) قد تصور، في تقديم الملف الذي كرسته مجلته "الآداب" (السنة 28، العدد 4 ـ 5، 1980)، أن موقف سارتر من القضية الفلسطينية "محيّر"... فإن الكاتب أحمد أبو زيد تصور، في الدراسة التمهيدية ضمن الملف، الآخر، الذي كرسته مجلة "عالم الفكر" لجان بول سارتر (المجلد 12، العدد 2، 1981)، أن سارتر خان مبادئه وتنكر لها حين وجد نفسه في موقف قد يثير ضده يهود

فرنسا والعالم. غيـر أن المسألة لـم تكن ترتبط بجان بول سارتر فقط، وبسيمون دوبوفوار التي ارتبطت بـه والتي كان لها هي الأخرى تأثير بالغ في العالم العربي، وإنما كانت ترتـبط بـ"اليسار" الفرنسي ككـل وبمختلف أطيـافه الماركسي والسارتري والمسـيحي كما يشـرح عـبد الكبير الخطيبي في كتـابه "النقد المزدوج" الذي كنا قد أحلنا عليه من قبل. وقد اتسـمت مواقف هذا اليسار بـ"الالتبـاس" و"العجز" عن اتخـاذ "موقف منـسجم" من الصـراع الذي يدور بين الصـهـيونيـة والقومية الفلسطينية. غير أنه في حـال سارتر كان لموقفه تأثير مغاير، خصوصا أن "العالم [وقتذاك] أصبح في جزء منه سارتريا" كما يعلق الخطيبي (ص57).

وكما يمكن أن نـصل بين تصور سارتر وتصور إدوارد سـعيد، اللاحق، من ناحـيـة "البعـد السـيـاسي" للمثـقف أو "المثـقف السياسي" الذي هو نتاج "الأزمنة الحديثة" أو "ناتج تاريخي" كما يقـول سارتر ("دفـاع عن المثقـفين"، ص34)، ودور هذا المثقف المتمـثل في أن "يجهر بالحـقيقـة" أو في أن يكون "شاهدا" على "المجتـمعـات الممزقة التي تنتـجه، لأنه يسـتبطن تمزقـها بالذات" (ص34). ومن ثم منشـأ تمييز سـارتر بين مـا يسـميـه "المثـقف الحقيقي" [كمعادل لـ"الهاوي" عند سعيد] و"المثقف المزيف" الذي لا يقـول "لا"، مثلـه مثل المثـقف الحـقيـقي، بل يقـول "لا"،

ولكن. . . " أو "أعلم ذلك حق العلم ولكن ينبغي أيضا. . . " وما إلى ذلك (ص44). هذا بالإضافة إلى أن "المثقف المزيف"، ومن حيث هو "كلب حراسة" تبعا لتصور نيزان الذي يشير إليه سارتر، هو العدو المباشر الألد للمثقف (ص43). ويتمركز جهد إدوارد سعيد، في "صور المثقف"، وكما يخلص تركي الربيعو في "مثقف ما بين الحضارات"، حول أمرين: الأول هو "البحث عن المثقف الحقيقي الحق" على حد تعبيره، والثاني "تفعيل دور المثقف لمواجهة السلطة" ("المجلة العربية للثقافة"، ص181).

أجل لقد لعب إدوارد سعيد دور المثقف المسؤول في عالم الثمانينيات والتسعينيات وحتى السنوات الأولى من القرن الجديد بنفس الطريقة التي لعب بها جان بول سارتر هذا الدور في الستينيات، وإن اختلفت تجليات كل من الدورين بتمايز المرحلتين وتباينهما كما قال صبري حافظ في "إدوارد سعيد: حضور فعّال ودائم" (مجلة "الكلمة"). إلا أنهما اتفقا، ورغم الاختلاف في السياق والظروف، حول جذر محاذاة "الألغام" والمخاطرة بالذات. وقد اتهم سارتر بـ"خيانة فرنسا"، وحرم من العديد من الأنشطة الرسمية، ونسف بيته، وتعرض لمحاولات اغتيال من قبل منظمة الجيش السرية. غير أنه لم يعتقل أو يودع في السجن، وثمة تعليق طريف في الموضوع نفسه لديغول الذي كان يقول: "لا نستطيع

القبض على فولتير" و"أن سارتر هو فرنسا وفرنسا هي سارتر". وكما لخّص آرنسون فقد حرم البوليس سارتر ودوبوفوار من شرف الاستشهاد فتركهما حرّين طليقين. وكان إدوارد سعيد بدوره، وكما أسلفنا، قد هدّد في حياته، وكان مراقبا من قبل أجهزة المخابرات الأمريكية، ونعت بـ"بروفيسور الإرهاب"، وتعرض مكتبه للإحراق.

وفي ضوء ما سلف سيكون من الصعب القول بأن إدوارد سعيد حاول أن يستعيد "المثقف السارتري" كما يتصور البعض، ما دام صاحب "الكلمات" لم يكترث، كثيرا، بالتمييز بين "الاختصاص" ("المثقف المحترف") ونقيضه ("المثقف الهاوي") الذي أصر إدوارد سعيد، وتحت تأثير السياق الأمريكي، على التأكيد عليه في نطاق استخلاصه لـ"مفهوم المثقف". إضافة إلى عدم خوض سارتر، ورغم سفرياته الكثيرة، في أمور مثل "المنفى" التي تبدو "حاسمة" في تصور إدوارد سعيد للمثقف. والمؤكد، هنا، أن سعيد، وهو ما كنا قد أومأنا إليه كذلك، كان يستجيب للسياق الأمريكي. أمريكا التي كان جان بول سارتر بدوره لا يرتاح لها، وأمريكا التي كان إدوارد سعيد لا يتصور إمكانية العيش خارجها على الرغم من تناقضاتها.

وصفوة القول هنا أن جان بول سارتر شأنه في ذلك شأن

غرامشي وجوليان باندا وماتيو أرنولد، مدمج في نسق إدوارد سعيد القرائي/ التصوري للمثقف. ذلك النسق الذي يتداخل فيه معطى "الاستعمال" أو "التوظيف" بآليات "الجدل" و"الاعتراض" و"الترويض". فسعيد ليس من النوع الذي تتسرب "الترجمة" أو "الفكر الترجمي" في "تحليلاته" و"تعليقاته" و"محاضراته"، فـ"صوته" يظل واضحا ومكشوفا. ومن ثم فهو لا يستخدم هؤلاء، وإنما يخدمهم؛ وهو يخدمهم بالقدر نفسه الذي يخدم به خطابه.

وعلى مستوى آخر فرغم تصور إدوارد سعيد أن اسمه، في العالم العربي، وفي ذلك نوع من "المفارقة"، أشبه بالنكتة، ورغم تشديده على "معيار أمريكا"، فأطروحاته لا تزال تمتلك قابلية لأنْ يتم الاستناد إليها في تدبر العديد من القضايا الحارقة التي تعصف بالعالم العربي. وفي مقدم ذلك "درس المثقف" الذي يمكن أن نأخذه منه، وقبل ذلك يفرضه العصر علينا... المثقف المنخرط في الدفاع عن الشعوب المغلوبة والهويات المهددة بالانقراض وفي الدفاع عن المظلومين والمضطهدين حتى يكون صوتا قويا لهم وصوتا داعما لمطالبهم... وكل ذلك بالاستناد إلى منظور يتعالى على الفوارق الدينية والعرقية واللغوية. ولعل هذا الإحساس بالحاجة، الملحة، إلى المثقف ما يفسر الترجمات الثلاث لكتابه

حول "مفهوم المثقف" التي ظهرت تحت ثلاثة عناوين مختلفة، هي: "صور المثقف" (ترجمة غسان غصن/ بيروت، 1996)، و"الآلهة التي تفشل دائما" (حسام الدين خضور/ القاهرة، 2003)، و"المثقف والسلطة" (محمد عناني/ القاهرة، 2006). ودون أن تفوتنا الإشارة إلى ترجمة الفصل الأول "تمثيلات المثقف" من الكتاب التي كان قد أنجزها فخري صالح، ونشرها في العدد الثالث من مجلة "نزوى" (العمانية) العام 1995.

غير أنه لا ينبغي التغافل عن "سند النقد" الذي يشترطه سعيد في أداء المثقف، فهذا السند يقع في الأساس المعرفي والوجودي للمثقف. ومن هذه الناحية فقد نحت سعيد مقولتين شهيرتين تنطويان على عمق شديد، وتقول أولاهما "لا تضامن من دون نقد"، فيما تنتقد الثانية "رطانة اللوم" (rhetoric of blame). وفي كلتا المقولتين، وكما يشرح بول بوفيه، يتوجه سعيد إلى "مثقفي العالم الثالث" حيث يرفض أن يكون "التضامن" مع أي قضية عادلة خاليا من النقد. وكما أن إدوارد سعيد، وبالحدة ذاتها، ضد "ثقافة إلقاء اللوم على الآخرين". ونقده، لا سيما فيما يخص "المواضيع ـ الألغام"، لا يخلو من "سجال". غير أن "سجاله" لا يخلو من "التزام". فهو "سجالي ملتزم"، ومن ثم أهمية الالتفات إلى بعد الالتزام في سجاله أو جداله.

ويحق للعرب، وفي حال إدوارد سعيد تعيينًا أن يفتخروا بامتلاكهم "نموذج المثقف النقدي الانشقاقي المترحّل"، غير أنه لا ينبغي المبالغة في "انشقاق" المثقف و"ترحله" و"عزلته"... كما يُنظِّر لذلك إدوارد سعيد في كتاباته وحواراته. وفي الحق لم يقتصر ترحل سعيد على مستوى النظريات واللغات والأفكار فقط، وإنما امتد ترحله إلى "المكان الطبيعي" أو "الفيزيائي" كذلك. وكما أسلفنا، من قبل، ففلسطين، ورغم قتاله المستميت عليها، لم تكن سوى "فكرة"؛ إضافة إلى أنه لم يكن مستعدا لـ"العودة" إليها. ويحكي سعيد، في مذكرات "خارج المكان"، أن أباه، ورغم ثرائه، أسر له، ذات مرة، أنه لا يثق بالملكية العقارية، فأمضى من ثم حياته كلها خارج فلسطين في مساكن مستأجرة (ص193). ويضيف: "كتبت في كتابي ما بعد السماء الأخيرة أني عندما أسافر اصطحب معي دائما كمية لا حاجة لي بها من الأدوية... خوفي من عدم العودة" (ص271). ويواصل: "خير لي أن أهيم على وجهي في غير مكاني، وألا أملك بيتا ولا أشعر أبدا كأني في بيتي في أي مكان، خصوصا في مدينة مثل نيويورك حيث سأعيش إلى حين وفاتي" (ص357). بل يختم المذكرات قائلا: "والواقع أنني تعلمت، وحياتي مليئة إلى هذا الحد بتنافر الأصوات، أن أؤثر إلا أن أكون سويا تماما وأن أظل في غير مكاني" (ص359). إنه العيش على نحو "طباقي" لا "مركزي".

وكما تجدر الملاحظة، هنا، إلى شرط "تبيئة" المفهوم، مفهوم المثقف، ومن ثم "تأصيله" في الفضاء العربي لا الأمريكي. ومن هذه الناحية فقد كان سعيد "مثقفاً عربياً ـ غربياً، وارثاً للتفاعل المعقد والمؤلم في كثير من الأحيان بين العالم العربي والغرب"... وعلى صعيد "أطروحة المثقف" فقد سعى، من خلال "مخاطبته السلطة بلسان الحقيقة"، إلى "إحياء تقليد عربي في الخطاب" كما ذهب إلى ذلك صبري حافظ في دراسته "ميراث إدوارد سعيد الثقافي في العالم العربي" (مجلة "الدراسات الفلسطينية"). ويمكن أن نلخص، من جهتنا، "التقليد العربي" السالف بما كان قد ذهب إليه الناثر العربي الكبير الجاحظ (868 ـ 775) من أن "الصمت عن قول الحق هو في معنى النطق بالباطل". الجاحظ الذي مثّل بدوره، وقتذاك، حالة فريدة لـ"صور" أو "تمثلات المثقف" في التراث العربي؛ وقبل ذلك خبر دهاليز "السلطة"، ورفضها منذ أول وهلة.

غير أن تصور إدوارد سعيد للمثقف هنا خصوصًا من ناحية عبارة "قول الحق في وجه السلطة"، التي تبدو متناغمة مع عبارة الجاحظ، يظل، في سياقه الأنجلو ـ أمريكي، مشروطا بتقليد ثقافي سياسي راديكالي لا يخلو من مسحة أو نبرة أخلاقية ـ دينية واضحة كما تتحدث عن ذلك نادية مرزوقي في مقالها "النظرية

والالتـزام عند إدوارد سعـيد" . غـيـر أن القول بأن عـلاقة المثـقف بالسلطة، وسـواء كان هذا الأخـير مـعهـا أو ضدها، راجعـة إلى "اختيار" أو "إرادة" هذا الأخير كما ذهب إلى ذلك إدوارد سعيد، في مختـتم كتاب "صور المثـقف"، نظرة لا تراعي، في تصورنا، طبقـات الاستبداد الـسياسي ورمال الفـقر الفكري وأدغال الحـصر الاجتماعي ومجموعات التأسلم السياسي. . . أو ـ بكلام جامع ـ "السياق المعكوس" و"الخانق" الذي يستوعب المثقف العربي المأزوم وبدءًا من وضعه الاجتماعي الذاتي، المفلس، الذي يدفعه إلى تغيير مواقفه في أي لحظة وبما يفوق سـرعة الضوء. إلا أن ذلك لا يعفيه من أن يؤدي دوره وعلى الأقل من نـاحيـة "قـول الحق في وجـه السلطة" . و"إذا كـانت للمثـقـفين من قضـية مـقدّسـة، في هذه المرحلة، فهي رفع الحظر عن حقهـم في الكلام" كما يقول الكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز في كتابه "نهاية الداعية" .

غير أنه سيكون من الصعب، هنا، الاعتقاد في جدوى تصور ميشال فوكو للمعرفـة باعتبارها هي الأخرى "سلطة مضادة" أخذا بعبارته الشهيرة حول "Savoir c'est Pouvoir" هذا بالإضافة إلى أنه يتعـذر، في العالم العربي، التـمييز، وتـبعا لفوكـو دائما، بين "السلطة القامعـة" و"السلطة المنتجة" . و"إذا كان فـوكو قال ذات مرة إن السلطة توجـد في أي مكان فإن القـمع يوجد في أي مكان

في العالم العربي" كما قال ذات مرة دارس "بلاغة المقموعين" الناقد المصري جابر عصفور. غير أن ما يهمنا، أكثر، هنا، وفي سياق "درس إدوارد سعيد"، هو عدم اختزال "قول الحق في وجه السلطة" في "نقد سياسة الحكومات" فقط. ومن ثم أهمية الالتفات إلى ما يسميه سعيد "المهنة الفكرية" التي أشرنا إليها من قبل والتي رأى فيها "حفاظا على حالة من اليقظة المتواصلة ومن الرغبة الدائمة في عدم السماح لأنصاف الحقائق والأفكار التقليدية بأن تسير المرء معها" (ص37).

والمهنة الفكرية كذلك هي قرينة "المثقف الفرد" الذي نص عليه سعيد في أكثر من موضع من الكتاب (ص40، 41، 76). ويتأكد حضور هذا الأخير بدءا من "اللغة" التي يكتب بها. ما يفضي به، وباعتباره مثقفا أيضا، وفي أثناء الكتابة ذاتها، إلى الوعي بالفارق، وحتى نستخدم مصطلحات رولان بارت، بين "الأسلوب" باعتباره "نسق فرد" في مقابل "اللغة" باعتبارها "نسق أمة". وكما يقول سعيد "اللغات دائما قومية" (ص41)؛ والخطورة، هنا، في طبيعة "الاستعمال" ذاته. ويشرح سعيد: "ومن المستحسن هنا التذكير بأن اللغات القومية نفسها ليست موجودة فقط كي تكون جاهزة للاستعمال، وإنما يتحتم تخصيصها للاستعمال" (ص45). وكل ذلك من خارج دوائر "التكرار" التي

تضمن "الحفاظ" على "الوضع العام"، ذلك أن "تكرار الصيغ الجماعية، هو تكاسل شديد ليس إلا، بما أن مجرد استعمال أي لغة قومية على الإطلاق (ولا مناص من ذلك) يفضي إلى الزامك بالجاهز أكثر من غيره مما هو في المتناول، ويسوقك إلى تلك العبارات المبتذلة والاستعارات الشائعة، المتعلقة بنا "نحن" وبهم "هم"، التي تبقيها رائجة وسائل عددية جدا، بما فيها الصحافة، والاحتراف الأكاديمي، وذريعة توضيح الأدوار لعامة الشعب" (ص45). فسعيد من صنف المفكرين الذين يعتقدون في جدوى "الفكر الاستعاري"، و"الهواء اللغوي الأنقى والأعلى"، لكن شريطة أن يفارق هذا الفكر ما يسميه "الاستعارات المنهكة" و"الكتابة المترهلة"... وغير ذلك من الأشكال الدالة على "انحطاط اللغة" (ص41).

وفي هذا السياق يمكن التشديد على جبهة "المقال" التي دافع عنها إدوارد سعيد، وبشكل لافت، في مواضع كثيرة من حواراته ومقالاته ذاتها وكتبه التي هي، وفي الأغلب الأعم منها، "مقالات". والمقال، بالنسبة لسعيد، أو بالأحرى "التموضع في المقال"، كامن في صميم النقد (الأدبي) ذاته كما يقول سعيد نفسه في "العالم والنص والناقد" (ص52)؛ هذا لكي لا نشير إلى جبهات سعيد الأخرى التي يبدو المقال (وبغير معناه التقني) أقرب

إليها، وكل ذلك في المنظور الدال على "دور المثقف العصري" في "منازعة المعايير السائدة" سالفة الذكر وغير ذلك من الأشكال الساعية إلى "استئصال" المثقف. غير أن المقال، هنا، أو بالأحرى "جمالية المقال"، قرين الكتابة القائمة على "التحليل" و"التشخيص" و"السجال" و"النقد" و"تسمية الخصوم"... وتضافر "الأسلوب الصحفي" مع "الأسلوب التحليلي".

ذلك هو درس إدوارد سعيد، النقدي والصارم.

الفصل

الخامس

5

إدوارد سعيد عربياً

بيبليوغرافيا تقريبية

كتب إدوارد سعيد:

- القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، دون مترجم، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1980.
- الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- تغطية الإسلام، ترجمة: سميرة نعيم خوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.
- الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، برنارد لويس وإدوارد سعيد، دار الجيل، بيروت، 1994.
- "غزة ـ أريحا" سلام أمريكي، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.

ـ تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

ـ الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997.

ـ صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1997.

ـ القلم والسيف/ حوارات مع دافيد بارساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان، دمشق، 1999.

ـ العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2000.

ـ خارج المكان: مذكرات، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، 2000.

ـ نهاية عملية السلام: أوسلو وما بعدها، دار الآداب، بيروت، 2002.

ـ إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة، دار الآداب، بيروت، 2003.

ـ فرويد وغير الأوروبيين، ترجمة: ثائر ديب وفاضل جتكر، دار الآداب، بيروت، 2004.

ـ مقالات وحوارات/ تقديم وتحرير: محمد شاهين، ترجمة: ياسر الداغستاني، بكر عباس، صلاح...، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004 .

ـ من أوراق إدوارد سعيد، دون مترجم، مركز الخليج للدراسات، الشارقة، 2004.

ـ تأملات في المنفى، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، 2004.

ـ تغطية الإسلام، ترجمة: محمد عناني، منشورات، رؤية، القاهرة، 2005.

ـ الإسلام في عيون الغرب ومقالات أخرى، ترجمة: حيان الغربي، دار هدى، حمص، 2005.

ـ الأنسنيـة والنقـد الديمقـراطي، ترجـمـة: فـواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، 2005.

ـ نظائر ومفـارقات: استكشافـات في الموسيقا والمجـتمع، إدوارد سـعيـد، دانيال بارنبـويم، تنقيح وتقـديم: آرا غوزيليـميـان، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2005.

ـ تغطية الإسلام، كيف تقرر وسائل الإعلام وخبراته طريقة رؤيتنا لبقيـة العالم، ترجمة: محمـد كرزون، منشورات دار نينوى، دمشق، 2006.

ـ الثقافة والمقـاومة/ حاوره دافيد بارساميـان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، 2006.

ـ الثقافة والمقاومة/ حاوره دافيـد بارساميان، ترجمة: ينال قاسه، نينوي، دمشق، 2006.

ـ الاستشراق، ترجمة: مـحمد عناني، منشورات رؤية، القاهرة، 2006.

ـ المثقف والسلطة، ترجمة: وتقديم الدكـتور محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

ـ السلطة والسيـاسة والثقـافة، دار الآداب، ترجمـة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2008.

ـ التمنع، التجنب، التعرف تأملات حول البداية، منشورات بدايات، حلب، سوريا، 2008.

ـ في المكان الخطأ، ترجمة خالد غادي، دار الفرقد، دمشق، سورية، 2008.

ـ كتب عن إدوارد سعيد:

ـ صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوسًا، الطبعة الأولى، دار الحداثة، بيروت، 1981.

ـ مهدي عامل: ماركس في استشراق إدوارد سعيد، دار الفارابي، بيروت، 1985.

ـ منير شفيق: من اتفاق أوسلو إلى الدولة "ثنائية القومية": ردود على إدوارد سعيد وعزمي بشارة وآخرين، دار الشروق، عمان، 1999.

ـ فخري صالح: دفاعا عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.

ـ فخري صالح: إدوارد سعيد: دراسة وترجمة، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، 2009.

ـ بول بوفيه (محرر): الحق يخاطب القوة: إدوارد سعيد وعمل الناقد، ترجمة: فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، 2001.

ـ باقر بري: إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، دار الهادي، بيروت، 2002.

ـ بيل آشكروفت وبال أهلواليا: إدوارد سعيد: مفارقة الهوية، ترجمة: سهيل نجم، دار الكتاب العربي، 2002.

ـ مجدي إبراهيم يوسف: معارك نقدية مع كل من فؤاد زكريا، جلال أمين، عبد الوهاب المسيري، إدوارد سعيد وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002.

ـ سلطان الحطاب (إعداد): إدوارد سعيد: آخر العمالقة... جاء من فلسطين، دار العروبة، عمان، 2003.

ـ نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي، دار الفارابي، بيروت، 2005.

ـ إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر، مازن صباغ، دار الشروق، 2006.

ـ شيلي واليا: صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

ـ شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة: أحمد خريس، ناصر أبو الهيجاء، دار أزمنة، عمان، 2007.

ـ ملفات عن إدوارد سعيد:

ـ الاستشـراق، التاريخ والثقافة والمنهج/ الـفكر العربي: العددان 31-32، 1983.

ـ إدوارد سعيد / الآداب، العدد 6 و 7، يونيو / يوليو 1994.

ـ إدوارد سعيد: إشراقة عربية في عالم الفكر/ الجديد في عالم الكتب والمكتبات، دار الشروق للنشر والتوزيع، العدد 4، 1994.

ـ قـراءة ما بعـد الكولونيالـية/ مـجلة "القاهرة"، العـدد 180، نوفمبر، 1997.

ـ خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا/ ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد 18، 1998.

ـ إدوارد سعيد/ أفكار، رئيس (الـراحل) التحرير: مؤنس الرزاز، العدد 155، 2001.

ـ إدوارد سعيد/ البحرين الثقافية، العدد 28، السنة الثامنة، إبريل 2001.

ـ إدوارد سعيـد: الشمعة التي انطفأت في ليل الغـرب/ ضفاف، المغرب، العدد 5، 2003.

ـ إدوارد سـعيد/ الآداب، الـعدد 11-12، نوفـمبر- ديـسمـبر 2003.

- إدوارد سعيد/ المجلة الثقافية، العدد 33، الاثنين 20 أكتوبر 2003
- إدوارد سعيد/ الثقافة الجديدة، العدد 162، نوفمبر 2003.
- إدوارد سعيد/ "أدب ونقد" (المصرية)، العدد 219، 2003.
- إدوارد سعيد/ "مشارف" (الفلسطينية)، الغدد 33، شتاء 2003.
- إدوارد سعيد مفكر كوني.../ الكرمل، الغدد 78، شتاء 2004.
- إدوارد سعيد/ "أوان" (البحرينية) (العدد 6، 2004)،
- إدوارد سعيد، 1935-2003/ المجلة العربية للثقافة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العدد 45، 2004.
- إدوارد سعيد/ فصول، الغدد 64، ضيف 2004.
- إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار/ ألف، العدد 25، 2005.
- إدوارد سعيد/ الثقافة المغربية، العدد 28 - 29، 2005.
- إدوارد سعيد: شجاعة الفكر وأصالة الانتماء، محمود درويش، مصطفى البرغوثي، عبد الباري عطوان... وآخرون، دار الهاني، بيروت، 2005.

ـ **إدوارد** سعيد: المفكر والناقد/ بصمات، مجلة كلية الآداب **والعلوم** الإنسانية بنمسيك، الدار البيضاء، العدد 2، 2007.

ـ **إدوارد** سعيد/ "المجلة الثقافية" (الأردنية)، العدد71، 2008.

ـ في **الذكرى** الخامسة لرحيل إدوارد سعيد/ "الكلمة" (**الإلكترونية**) (العدد 22، أكتوبر 2008).

الفصل

السادس

6

المراجع والمصادر المعتمدة في البحث

- أعمال إدوارد سعيد:

- الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- تمثيل المستعمَر، ترجمة: صبحي حديدي/ الكرمل، العدد 44، 1992.

- الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، برنارد لويس وإدوارد سعيد، دار الجيل، بيروت، 1994.

- "غزة - أريحا" سلام أمريكي، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.

- تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.

ـ الثـقافة والإمـبريالـية، ترجـمة: كمـال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997.

ـ صـور المثقف، ترجـمة: غـسان غـصن، دار النهار، بيـروت، 1997.

ـ القلم والسيف/ حوارات مع دافـيد بارساميان، ترجـمة: توفيق الأسدي، دار كنعان، دمشق، 1999.

ـ العالم والنص والناقـد، ترجمة: عـبد الكريم محفـوض، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2000.

ـ خارج المكان: مذكرات، ترجـمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، 2000.

ـ نهاية عـملية السلام، أوسلو وما بعـدها، دار الآداب، بيروت، 2002.

ـ إسرائيل، العـراق، الولايات المتحـدة، دار الآداب، بيروت، 2003.

ـ فرويد وغير الأوروبيين، ترجـمة: ثائر ديب وفاضل جتكر، دار الآداب، بيروت، 2004.

ـ مقـالات وحوارات/ تقديم وتحـرير: محـمد شاهين، ترجـمة: ياسر الداغسـتاني، بكر عباس، صلاح...، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

ـ تأملات فـي المنفى، ترجمة: ثائـر ديب، دار الآداب، بيروت، 2004.

ـ تغطيـة الإسلام، ترجـمة: مـحـمد عناني، منشـورات، رؤية، القاهرة، 2005.

ـ الإسلام فـي عيون الغـرب ومقـالات أخرى، ترجـمة: حـيان الغربي، دار هدى، حمص، 2005.

ـ الأنسنيـة والنقـد الديمقـراطي، ترجـمـة: فـواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، 2005.

ـ نظائر ومفـارقات: استكشافـات في الموسيقا والمجـتمع، إدوارد سعيد، دانيال بارنبويم، تنقيح وتقديم: آرا غوزيليميان، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2005.

ـ الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، منشورات رؤية، القاهرة، 2006.

ـ السلطة والسياسة والثقافة، دار الآداب، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2008.

ـ الهويات تعددية (حوار)/ الكرمل، العدد 78، شتاء 2004.

ـ عن العالم والنص والناقد (حوار)، ترجمة: فخري صالح/ الكرمل، العدد 78، شتاء 2004.

ـ القلم والسيف: الثقافة والامبريالية، حوار دافيد بارسميان، ترجمة: الناجي حسونة/ مجلة "البحرين الثقافية"، العدد 28، 2001.

ـ الاختلاق والذاكرة والمكان، ترجمة: خالدة حامد/ البحرين الثقافية، العدد 28، أبريل 2001.

ـ حال العرب/ جريدة الاتحاد الاشتراكي (المغرب)/ الملحق الأسبوعي/ تيارات/ 30 ماي ـ 5 يونيو 2003، العدد: 60.

ـ عن أعمال جان جنيه الأخيرة/ ألف، العدد 25، 2005.

ـ مقدمة الطبعة الثانية/ إسرائيل شاحاك: تاريخ اليهود وديانتهم، ترجمة: ناصرة السعدون، دار كنعان، دمشق، 2008.

ـ حول دور المثقف في الحياة السياسية والعامة اليوم (حوار)/ في الحداثة وما بعد الحداثة (جماعي)، تحرير وترجمة: يوسف نجم، دار أزمنة، الأردن، 2009.

مصادر ومراجع عامة:

ـ الأمم المتحدة وتصفية الاستعمار. . . الأمم المتحدة، (دون ذكر المؤلف)، دار الشعب، القاهرة، مايو 1981.

ـ أرنست غيلنر: ما بعد الحداثة والعقل، والدين، ترجمة: معين الإمام، دار المدى، سورية، 2001.

ـ آدم كوبر: الثقافة. . . التفسير الأنثروبولوجي، عالم المعرفة، العدد 349، مارس 2008.

ـ أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 1999.

ـ آرثر أيزابرجر: النقد الثقافي، ترجمة: وفاء إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

ـ أمينة رشيد: في نقد مهدي عامل لإدوارد سعيد/ الطريق (عدد خاص: حوار مع فكر مهدي عامل)، السنة 47، العددان 6/ 5، كانون الأول/ ديسمبر 1988.

ـ أنطوان شلحت: على جبهة الصراع مع الثقافة الإسرائيلية محمود درويش ودلالات "الحاجة إلى الحوار"/ مجلة "الشعراء" (الفلسطينية) (عدد خاص "محمود درويش المختلف الحقيقي")، العدد 4- 5، ربيع وصيف 1999.

ـ أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة/ الفكر العربي، العدد 31، 1983.

ـ آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية"، ترجمة: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سورية، 2007.

ـ إبراهيم محمود: البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق، 1994.

ـ إبراهيم حمادة: مقالات في النقد الأدبي، دار المعارف، القاهرة، 1982.

ـ إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده، ترجمة: ثائر ديب، منشورات ورد، دمشق، 2004.

ـ إسرائيل شاحاك: تاريخ اليهود وديانتهم، ترجمة: ناصرة السعدون، دار كنعان، دمشق، 2008.

ـ إلياس خوري: سؤال النكبة/ الكرمل العدد 78، شتاء 2004.

ـ إلياس خوري: الولادتان/ "الاتحاد الاشتراكي" (تيارات/ الملحق الثقافي)، 31 أكتوبر ـ 6 نوفمبر 2003، العدد 76).

- إيان رتليدج: العطش إلى النفط: ماذا تفعل أمريكا بالعالم لضمان أمنها النفطي؟ ترجمة: مازن الجندلي، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2006.

- باقر بري: إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، دار الهادي، بيروت، 2002.

- بشير موسى نافع: الإمبريالية والصهيونية والقضية الفلسطينية، دار الشروق، القاهرة، 1999.

- برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط: سجال وتباين، ترجمة: وتعليق سمير مرقس، مركز ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 1999.

- الإسلام وأزمة العصر، ترجمة: أحمد هيكل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

- بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة، ترجمة محمد الشرقاوي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1999.

- بنسالم حميش: الاستشراق في أفق انسداده، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991.

- في معرفة الآخر، منشورات الزمن، الكتاب 30، الرباط، 1999.

ـ بلال الحسن: ثقافة الاستسلام، دار رياض الرايس، بيروت، 2005.

ـ بيتر تيلور وكولن فلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، ترجمة: عبد السلام رضوان ود. إسحق عبيد، عالم المعرفة العدد 282، يونيو 2002.

ـ بيل آشكروفت، جاريث جريفيثيز، هيلين تيفين: الإمبراطورية ترد كتابة، ترجمة: خيري دومة، دار أزمنة، الأردن، 2005.

ـ بول بوفيه (محرر): الحق يخاطب القوة: إدوارد سعيد وعمل الناقد، ترجمة: فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، 2001.

ـ بول جونسون: المثقفون، ترجمة: طلعت الشايب، دار شرقيات، القاهرة، 1998.

ـ بيتر جران: ما بعد المركزية الأوروبية، ترجمة: عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998.

ـ بيير هوباك: مستقبل ومهمة الأدب الاستعماري الجديد، ترجمة: سمير بوزويتة/ فكر ونقد، العدد 98، مايو ـ يونيو 2008.

ـ تركي علي الربيعو: مثقف ما بين الحضارات: إدوارد سعيد الموقف والمسؤولية/ المجلة العربية للثقافة، العدد 45، مارس 2004.

ـ المحاكمة والإرهاب : عقلية التخوين في الخطاب العربي المعاصر، دار الساقي، لندن، 2001.

ـ تريزا هايتر: إمبريالية المساعدات، ترجمة: مجدي نصيف، دار ابن رشد، بيروت، 1979.

ـ تريزا عبد المسيح: ما بعد الكولونيالية ـ قراءة أولى/ القاهرة، العدد 180، نوفمبر 1997.

ـ تيري إيجلتون: الثقافة في طبعاتها المختلفة، ترجمة ثائر ديب، الكرمل، 70ـ71، شتاء ـ ربيع 2002.

ـ الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة: جابر عصفور، عيون المقالات، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1986.

ـ تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة ـ خلاصة القرن العشرين، ترجمة: نرمين العمري، مكتبة العبيكان، الرياض، 2006.

ـ تزفيتان تودوروف: "نقد النقد"، ترجمة: سامي سويدان، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

حسن بلال في «ثقافة الاستسلام»

ـ حليم بركات: إدوارد سعيد الكاتب والناقد الأدبي وصاحب قضية/ المجلة العربية للثقافة (مرجع مذكور).

ـ جون ستيل جوردن: إمبراطورية القوة، ترجمة: محمد مجد الدين باكير، عالم المعرفة، العدد 357، نوفمبر 2008.

ـ جون ستروك (تحرير): البنيوية وما بعدها، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة، العدد 206، فبراير 1996.

ـ جابر عصفور: آفاق العصر، دار المدى، 1997.

ـ نظريات معاصرة، دار المدى، 1998.

ـ النقد الأدبي والهوية الثقافية، كتاب دبي الثقافية 21، فبراير 2009.

ـ جاسون زاسكي (محاوِر): الكاتب النيجيري شينوا أتشيبي يدعو الكتّاب إلى كتابة قصتهم الخاصة، ترجمة: حسين عيد/ مجلة "عمان"، العدد 163، 2009.

ـ جان بول سارتر: مواقف مناهضة للاستعمار، ترجمة: محمد معراجي، منشورات آنيب ANEP، الجزائر، 2007.

ـ جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1973.

ـ جماعي: الغرب والإسلام، جماعي، تقديم وتحليل: منى ياسين، دار جهاد للنشر والتوزيع، مصر، 1994.

ـ جماعي: الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 2000.

ـ جيرار ليكلرك: العولمة الثقافية: الحضارات على المحك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004.

ـ جياتري سبيفاك: دراسة التابع: تفكيك التاريخ، ترجمة وتقديم: سامية محرز/ ألف (ملف "خطاب ما بعد الاستعمار في جنوب آسيا"، العدد 18، 1998.

ـ جماعي: قصر الأواني المهشمة: دراسات في نقد الصهيونية، ترجمة وتقديم: حسن خضر، مؤسسة الأيام، رام الله، 2001.

ـ جونتان كولر: النظرية الأدبية، ترجمة: مصطفى بيومي عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

ـ جوزيف كونراد: قلب الظلام، ترجمة: صلاح حزين، دار أزمنة، الأردن، الطبعة الثانية، 2008.

- جياتري شاكرافورتي سبيفاك: دراسة التابع: تفكيك التأريخ، ترجمة: سامية محرز/ ألف (ملف "خطاب ما بعد الاستعمار في جنوب آسيا")، العدد 18، 1998.

ـ حافظ برجاس: الصراع الدولي على النفط العربي، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2000.

ـ حسن حنفي: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.

ـ خوان غويتيسولو: إدوارد سعيد.. مثقف حر/ مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 57، شتاء 2004.

ـ دانيال ريغ: رجل الاستشراق، ترجمة: د.إبراهيم صحراوي، الطبعة الأولى، قبرص، الجفان والجابي للطباعة والنشر، 1997.

ـ دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: د. منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

ـ دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية ـ الدراسات ما بعد الكولونيالية، ترجمة: ثائر ديب/ نزوى، العدد، 45، يناير 2006.

ـ رسول محمد رسول: الغرب والإسلام: قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001.

ـ رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد، ترجمة: صباح قباني، دار طلاس، دمشق، 1988.

ـ رايموند ويليامز: طرائق الحداثة، ترجمة: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، العدد 246، يونيو 1999.

ـ رضوان السيد: استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب/ المجلة العربية للثقافة.

ـ رضوى عاشور: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد/ ألف، العدد 25، 2005.

ـ روجر آلن: الرواية العربية والترجمة/ الرواية العربية والترجمة (جماعي)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008.

ـ روجيه غارودي: الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، ترجمة: أحمد خليل أحمد، دار عام ألفين، باريس، 2000.

ـ روجيه غارودي: إسرائيل الصهيونية السياسية، دار الشروق دار الثقافة، 1983.

ـ زيودين ساردار وبورين فان لون: الدراسات الثقافية، ترجمة: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

ـ سارة كوفمان وروجي لابورن: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991.

ـ ستيفان هاو: المسافر والمنفى/ الكرمل، العدد 78، شتاء 2004.

ـ سالم يفوت: حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989.

ـ سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، سلسلة دراسات الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، 1989.

- شاكر النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين (الجزء الثاني)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001.

- شيلي واليا: صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

- صادق جلال العظم: حوار مع صادق جلال العظم حول استشراق إدوار سعيد/ الجزيرة: المجلة الثقافية، الاثنين: 10 نوفمبر 2003.

- صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوسا، دار الحداثة، بيروت، 1981.

- صبري حافظ: ميراث إدوارد سعيد الثقافي في العالم العربي/ مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 15، العدد 59، صيف 2004.

- صبري حافظ: إدوار سعيد: حضور فعّال ودائم/ الكلمة، العدد 22، أكتوبر 2008

- صبحي حديدي: الخطاب ما بعد الكولونيالي - في الأدب والنظرية النقدية/ الكرمل، العدد 47، 1993.

- صبحي حديدي: المنفى، قلق الانشقاق/ الكرمل، العدد 78، شتاء 2004

ـ صالح إبراهيم: أزمة الحضارة العربية في أدب عبد الرحمن منيف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004.

ـ طارق علي: ذكريات مع إدوارد سعيد/ فصول، العدد 64، صيف 2004

ـ طوني موريسون: صورة الآخر في الخيال الأدبي، ترجمة: محمد مشبال، كلية الآداب، تطوان، 2008، (مخطوط).

ـ طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993 .

ـ عبد الجبار: نحن والغرب ـ جدل الصراع والتعايش، دار الهادي، بيروت، 2002.

ـ عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، دار العودة، بيروت، (د.ت).

ـ عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.

ـ عبد الله العروي: مؤرخو المغرب في القرن 19/سيميائيات، العدد 1، يوليو 2008.

ـ عبد القادر الفاسي الفهري: اللغة والبيئة، منشورات الزمن، العدد 38، 2003.

ـ عز الدين المناصرة: إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن/ فصول، العدد 64، صيف 2004.

ـ علي بدر: مغامرة الرواية هي مغامرة المثقفين (حوار)/ عمان، العدد 122، آب 2005.

ـ علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.

ـ علي يوسف نور الدين: الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية/ مجلة شؤون الأوسط، مركز الدراسات الاستراتيجية، العدد 108، خريف 2002.

ـ غسان سلامة: أمريكا والعالم إغراء القوة ومداها، ترجمة: مصباح الصمد، دار النهار، بيروت، 2005.

ـ غسان كنفاني: أدب المقاومة في فلسطين المحتلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

ـ فالتر بنيامين: مقالات مختارة، تقديم: راينير روشليتز، ترجمة: أحمد حسان، دار أزمنة، الأردن، 2007.

ـ فتحي المسكيني: الهوية خارج المكان والنزعة الإنسانية في فكر إدوارد سعيد/ المجلة العربية للثقافة.

ـ فدوى مالطي دوغلاس: من التقليد إلى الحداثة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

ـ فخري صالح: دفاعا عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.

ـ فخري صالح: في النظرية ومقاومة النظرية/ الكرمل، العدد 68، صيف 2001.

ـ فرانسيس ستونر سوندرز: الحرب الباردة الثقافية، ترجمة: طلعت شاهين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

ـ فريال جبوري غزولي: الثقافة بين الهيمنة والمقاومة/ فصول، العدد 64، صيف 2004.

ـ فريال جبور غزولي: الفلسطينيون والأدب المقارن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000.

ـ فريد هاليداي: الكونية الجذرية لا العولمة المترددة، ترجمة: خالد الحروب، دار الساقي، بيروت، 2002.

ـ فريد هاليداي: الماركسية والعالم العربي/ ما بعد الماركسية (جماعي)، إعداد: فاتح عبد الجبار، المدى، 1998.

ـ فريتس شتيبات: الإسلام شريكا، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، العدد 302، إبريل 2004.

ـ فنست ب. ليتش: النقد الأدبي الأمريكي، ترجمة محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.

ـ فيصل دراج: صور المثقف/ الكرمل، العدد 78، شتاء 2004.

ـ فيرناند بروديل: تكويني كمؤرخ، ترجمة محمد حبيدة/ أمل العدد2، السنة 1، 1992.

ـ كريستوفر نورس: نظرية لا نقدية: ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة: عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1999.

ـ كيث وايتلام: اختلاق إسرائيل القديمة، ترجمة: سحر الهندي/ عالم المعرفة، العدد 249، 1999.

ـ ليلى غاندي: إدوار سعيد ونقاده/ الكرمل، العدد 81، خريف 2004.

ـ مارك ليلا: سياسة التفكيك ـ نقد فلسفة التفكيك الفرنسية (دون ذكر المترجم)/ أبواب، العدد 18، خريف 1998.

ـ مايك كرانغ: الجغرافيا الثقافية، ترجمة: د. سعيد منتاق، عالم المعرفة، العدد 317، يوليو 2005.

ـ محسن جاسم الموسوي: الاستشراق في الفكر العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993.

- محسن جاسم الموسوي: النخبة والانشقاق/ مستقبل الثقافة العربية (جماعي)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
- محسن جاسم الموسوي: النظرية والنقد الثقافي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.
- محسن جاسم الموسوي (محرر): الاستشراق، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، دار الشؤون الثقافية العامة، العدد الثاني، شباط، 1987.
- محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا، المؤسسة العربية للدراسات والأبحاث، بيروت، 2005.
- محمد أركون، مكسيم رودنسون... الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994.
- محمد برادة (وآخرون): فرانز فانون أو معركة الشعوب المتخلفة، نشر دار الكتاب (1962).
- محمد عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
- محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، 2000.

ـ في الفكر العربي المعاصر/ حـوارات، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، 2006.

ـ محمد شاهين: ذاكرة ليست للنسيان/ الكرمل، العدد 78، شتاء 2004.

ـ مـحمد شـاهين: تأملات فـي الذكرى الخـامسة لرحـيل إدوارد سعيد/ الكلمة، العدد 22، أكتوبر 2008.

ـ محمد شاهين: الاتحاد الاشتراكي/ تيارات (الملحق الثقافي)/ 31 أكتوبر 6 نوفمبر 2003، العدد 76.

ـ مـحمـد مقـابلة: الناقـد الإنسي لدى إدوارد سعـيد/ تحـولات الخطاب النقـدي العـربي المعـاصـر (جـمـاعي)، عـالم الكتب الحديث، الأردن، 2006.

ـ مصطفى الولي: الحرب الأبديـة/ الدوحة، السنة الأولى، العدد 11، سبتمبر 2008.

ـ مصطفي ناصف: جدل الأنساق في كتابات الدكتور طه حسين/ طه حسين وتأصـيل الثقافـة العربية (جـماعي)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

ـ مكسيم رودنسون: جاذبية الإسـلام، ترجمة: إلياس مرقس، دار التنوير، بيروت، 1982.

ـ منير شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999.

ـ مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب ماركس في استشراق إدوارد سعيد، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1986.

ـ موريس غورنييه: العالم الثالث ثلاثة أرباع العالم، ترجمة: سليم مكسور، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982.

ـ ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، 2003.

ـ ميشال فوكو: نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ترجمة: عبد السلام ابن عبد العالي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985.

ـ نادر كاظم: السرد والهوية، مركز الشيخ إبراهيم بن محمد بن خليفة، البحرين، 2006.

ـ نديم البيطار: حدود الهوية القومية، دار الوحدة، بيروت، 1982.

ـ نعوم تشومسكي: النزعة "الإنسانية" العسكرية الجديدة، ترجمة: أيمن حنا حداد، دار الآداب، بيروت، 2001.

ـ نعوم تشومسكي: الهيمنة أم البقاء: السعي الأمريكي إلى السيطرة على العالم، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004.

ـ نيكولاس رزبرج: توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة: ناجي رشوان، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002.

ـ نورة فرج: ارتباكات الهوية ـ أسئلة الهوية والاستشراق في الرواية العربية والفرانكفونية، المركز الثقافي العربي، 2007.

ـ الهادي التيمومي: الجدل حول الإمبريالية منذ بداياته إلى اليوم، تقديم: سمير أمين، دار الفارابي، بيروت، 1992.

ـ هادي العلوي: الاستشراق عاريا/ الكرمل، العدد 15، 1985.

ـ هشام شرابي: العلاقات مع أمريكا... تغييرها ممكن (مقابلة)/ المستقبل العربي، العدد 276، 2002.

ـ هشام صفي الدين: الاستشراقيّون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات، العدد 9-7 / 2008.

ـ هومي. ك. بهابها: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

ـ وليد الخالدي: قبل الشتات ـ التاريخ المصور للشعب الفلسطيني، 1948 ـ 1876، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1987.

ـ يحيى بن الوليد: الكتـابة والهويات القاتلة، دار أزمنة، الأردن، 2008.

ـ اعتذار عن فظاعات الاستعمـار أم نفاق إمبريالي جديد؟/ الجريدة الأولى، العدد 96، السبت/ الأحد 7 ـ 6 شتنبر 2008.

ـ عبـد الله العروي ونظرية الخطاب الكولونيـالي/ نزوى، العدد 54، 2008.

ـ يوسف كزباج، منفـرد كروب (إشراف): تأمـلات في الشرق، ترجمة: عدنان حسن، محـمد صبح، قدمس للنشر والتوزيع، سوريا، 2006.

ـ المجلات:

ـ الآداب/ بيروت.

ـ البحرين الثقافية/ البحرين.

ـ الدراسات الفلسطينية/ فلسطين.

ـ فصول/ القاهرة.

ـ الشعراء/ فلسطين.

ـ الكرمل/ فلسطين.

ـ المجلة العربية للثقافة/ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

.الجرائد:

ـ الاتحاد الاشتراكي/ المغرب.

ـ القدس العربي/ لندن.

ـ الشرق الأوسط/ لندن.

ـ الحياة/ لندن.

المراجع باللغة الأجنبية:

_ Aime Césaire: Discours Sur Le Colonialisme, Editions ANEP, Algérie, 1995.

_Amar Belkoja: Barbatie Coloniale en Afrique, Editions ANEP, Alger, 2002.

_Antoine Compagnon: Le Démon de la théorie: littérature et sens commun , Seuil, Paris, 1998.

_Bernard Droz: Histoire de la décolonisation au XXe siècle, Seuil, Paris, 2006.

_ Edward Said: The Arabs today: alternatives for tomorrow, ed. by Edward Said, Fouad Suleiman , Columbus: Forum Associates, cop. 1973.

_Edward Said: L'orientalisme - l'Orient créé par l'Occident, trad. Catherine

Malamoud, Seuil, Paris, 1980.

_ Edward Said: Crise Mondiale autour de L,Irak, L,Autre Amérique/ Le Monde Diplomatique, mars 2003.

_Edward Said Daniel Barenboïm: Parallèles et Paradoxes Explorations Musicales et Politiques, trd: Philippe Babo, le Serpent Plumes, Paris, 2003.

_Emmanuel Haymann: Au C ur de L'Intégrisme Juif, Albin Michel, Paris, 1990.

_Emmanuel Sivan: Interpretations of Islam : past and present, The Darwin Press, Princeton, 1985 .

_François Cusset: French theory: Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis, La Découverte, Paris, 2003.

_ Franz Fanon: Les Damnés De La Terre, Gallimard, 1991.

_Jacques Dalloz : Textes sur la décolonisation, Presses universitaires de France, Paris, 1989 .

_Jacqueline Bardolph: Etudes postcoloniales et littérature, H. Champion, 2002.

_ Jean Marc Moura: Littérature Francophones et Théorie Postcoloniale, Puf, Paris, 1999.

_ Gary Land: Le défi du postmodernisme. Dialogue/ http: dialogue adventist.org.

_Guerre des Idées/ Maniére de Voir, N 104, 2009.

_Pierre Bourdieu : Méditation Pascalienne, seuil, Paris, 1997.

_Leela Gandhi: Postcolonial Theory: A Critical Introduction, Columbia Univ Pr, 1998.

_Nicholas Harison : Postcolonial criticism, Polity, Cambridge, 2003.

_Marc Michel: Décolonisations et émergence du Tiers - monde, Hachette, Paris, 1993.

_Revising culture, reinventing peace: the influence of Edward W. Said

ed. by Nasser Aruri and Muhammad A. Shuraydi; introd. by Richard Falk. New York: Olive Branch Press, 2001.

_Sabry Hafez: Edward Said in Contemporary Arabic Culture/ Al Kalima, N22, Octobr 2008.

_Sakina Messaâdi: Les romancières coloniales et la femme colonisée, Alger: Editions ANEP, 2004.

_Mahdi El Mandjra: La décolonisation culturelle, défi majeur du 21ème siècle, préf. de Michel Jobert, Marrakech: Ed.Walili, 1996.

_Parta Chatterjee: Regards sur l'histoire coloniale en Inde/ Manière de voir, N 106, 2009.

_P B: Pourquoi L'Anticolonialisme était peut être encore Colonisé/ Le Magazine Littéraire, N 485, Avril 2009.

_Penser le postcolonial: une introduction critique sous la dir. de Neil Lazarus, trad. de l'anglais par Marianne Groulez, Christophe Jacquet et Hélène Quiniou, Paris : Editions Amsterdam, impr. 2006 .

_Polémique sur l'histoire Coloniale/ Maniére de Voir, N 58, 2001.

_Les Génocides dans l,histoire/ Maniére de Voir, N 76, 2004.

_Jean Paul Resweber: Qu'Est que Interpréter, C.E.R.F, Paris, 1988.

_Jean Paul Sartre: Qu'est-ce que La littérature? Paris: Gallimard, 1948.

_Nadia Marzouki: Théorie et engagement chez Edward Saïd/ http: //www.Cairn.info/resume.

_Nicolas Bancel: Images d'Empire, 1930-1960: trente ans de photographies officielles sur l'Afrique française / Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Francis Delabarre, préf. D'Albert Memmi, Editions de la Martinière, Paris, 1997.

_Toni Maraini: Ecrits sur L'Art, Maroc 1967-1989, Al Kalam, Maroc, 1990.

يحيى بن الوليد

ســــــيرة علمية

يحيى بن الوليد باحث أكاديمي وناقد ثقافي، من مواليد العام 1967 بالمغرب، وحاصل على دبلوم الدراسات العليا (1998) والدكتوراة (2002) في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ومن إصداراته: "التراث والقراءة ـ دراسة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور" (القاهرة، 1999)، و"الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب" (القاهرة، 2003)، و"محمد شكري ـ سيرة الكتابة والحياة" (حوار بالاشتراك)، (طنجة، 2003)، و"شعر الرؤية ـ مسارات حسن نجمي" (الرباط، 2005)، و"الكتابة والهويات القاتلة" (الرباط، 2007) (والأردن، 2008)، و"صور المثقف" (فاس، 2009).

■ الفهرس ■

الصفحة	الموضـــــــوع

منافذ بيع مكتبة الأسـرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوى

الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو

من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان - السيدة زينب

أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعى -

الجيزة

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة – الهرم

مبنى أكاديمية الفنون – الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول – الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك – المرحلة الخامسة – عمارة ٦

مدخل (أ) – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى – بكلية الزراعة –

الجامعة الجديدة – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ – بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى – أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية – أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب – المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب –جامعة المنيا – المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة – عمارة سينما أمير – طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى – دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة – المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبــات ووكـــلاء
البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة-
بيروت - ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص. ب : ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيـروت - الفـرع الجـديد - شـارع الصيدانى - الحمراء - رأس بيروت - بناية سنتر ماريبيا
ص. ب : ١١٣/٥٧٥٢
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -
سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد - المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ - الجمهورية العربية السورية

تونس

المكتبة الحديثة . ٤ شارع الطاهر صفر- ٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض
(ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - تقاطع طريق الملك فهد مع طريق العروبة - هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨ .

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية - شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة : ٢١٤٨٧ - ت : المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ - ٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض - المملكة العربية السعودية - ص. ب: ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ - ت: ٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مؤسسة عبد الرحمن السديرى الخيرية - الجوف - المملكة العربية السعودية - دار الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
ت: ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازورى العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦ +
تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.